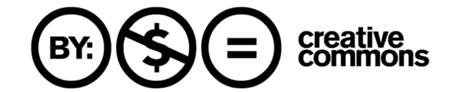


Publications de l'École française de Rome

Le Voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)

Monsieur Claude Carozzi

Résumé
Dans l'Antiquité, des héros mythiques, Orphée, Thésée ou Enée avaient voyagé dans l'Au-delà, et Scipion avait contemplé en songe le cosmos. A partir du VIIe siècle de notre ère, ce sont des âmes qui voyagent, celles de moines ou de laïques, Fursy, Barontus, Wettin, Tnugdal, et de bien d'autres, beaucoup moins connus que les héros d'Homère ou de Virgile. Seul Dante égalera ceux-ci en réputation, mais son voyage, tel celui d'Enée, sera avant tout poétique. Pendant six siècles pourtant, du VIIe au début du XIIIe, les visiteurs ou plutôt leurs âmes parcourent des lieux dans l'Au-delà, avant tout le Purgatoire qui s'édifie à partir du VIIIe siècle, à l'époque de Bède le Vénérable, et le Paradis. Les deux extrêmes, Ciel et Enfer, sont plus évoqués que décrits. Le monde des morts est devenu proche et complémentaire du nôtre. Il en est le miroir et le prolongement. Toutes les pénitences non accomplies y sont achevées, et les justes y contemplent la réalisation des paroles du salut. Les récits sont conçus comme un genre littéraire, relatant une expérience extatique ou celle d'une mort momentanée, suivie d'une résurrection miraculeuse. L'âme qui voyage ou qui subit des épreuves, est représentée comme un véritable double de l'homme. Cependant, sans que cette anthropologie commune soit toujours remise en question, on se met à douter de la possibilité de tels voyages, au moins sous cette forme, au cours du XIIe siècle. Le genre devient alors allégorique et poétique, tandis que sa rédaction passe du latin aux langues vulgaires.



COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME

189

CLAUDE CAROZZI

LE VOYAGE DE L'ÂME DANS L'AU-DELÀ D'APRÈS LA LITTÉRATURE LATINE (Ve-XIIIe SIÈCLE)

Publié avec le concours du CNRS

ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME
PALAIS FARNÈSE
1994

ISSN 0223-5099
ISBN 7283-0289-8

Diffusion en France:

DIFFUSION DE BOCCARD
11 RUE DE MÉDICIS
75006 PARIS

SCUOLA TIPOGRAFICA S. PIO X - VIA ETRUSCHI, 7-9 ROMA

C'est Georges Duby qui nous a enseigné l'histoire du Moyen Age, c'est sous sa direction que nous avons entrepris ce travail, il ne nous a pas ménagé ses conseils et ses encouragements, nous tenons à le remercier en premier. Une ébauche de cette étude a été présentée pour la première fois dans son séminaire à Aix en 1972. Tous les participants d'alors ont droit à notre gratitude pour leurs remarques et leurs suggestions.

Nous tenons aussi à saluer la mémoire de Jean-François Lemarignier dont la bienveillance nous a toujours soutenu dans nos efforts. Georges Dumézil, au cours de conversations étincelantes, nous a fait profiter de son érudition et de son génie des vastes perspectives.

Ce livre a d'abord été une thèse soutenue devant un jury où figuraient, outre Georges Duby, Jacques Heers, Alain Michel, Pierre Riché, et que présidait Jacques Fontaine. J'ai beaucoup profité des remarques qu'ils m'ont faites et des corrections qu'ils m'ont suggérées. Mais je dois remercier particulièrement Jacques Fontaine qui a mis à ma disposition les notes qu'il avait établies en vue de la soutenance.

Charles Piétri (†), directeur de l'École française de Rome, a droit à notre gratitude pour avoir accepté de publier ce livre dans la *Collection* de l'École. Son successeur, Claude Nicolet, a bien voulu confirmer cette décision, qu'il en soit ici remercié. Mes remerciements vont également à Jacques Dalarun, directeur des Etudes médiévales, et à François-Charles Uginet, responsable des Publications de l'École, qui a suivi avec attention les étapes de cette entreprise et m'a fait bénéficier de ses conseils.

Je n'aurais pu mener à terme ce travail sans les conseils et les encouragements de mon épouse, Huguette Taviani.

Je dédie, enfin, ce livre à la mémoire de mon père. Son énergie, sa générosité et sa persévérance ont toujours été pour moi un modèle.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Que des âmes soient sorties de leurs corps, qu'elles aient visité l'Au-delà et soient revenues pour en témoigner est une croyance très répandue dans les temps anciens et les sociétés dites «primitives»[1]. De nos jours et en Occident, elle ne peut paraître que paradoxale. On ne sait plus ce qu'est une âme et on n'en conçoit pas bien l'existence[2]. Si on l'admet cependant, on comprend mal comment elle pourrait se séparer du corps sans que cette rupture soit définitive. Quant à l'existence d'un Au-delà où vivent les âmes des morts, on en doute volontiers. En fait, tous les concepts, ou presque, utilisés pour exprimer cette croyance nous sont devenus étrangers: âme, au-delà et même corps au sens ancien.

Depuis le XIIIe siècle déjà et l'entrée en scène d'Aristote en Occident, l'immortalité de l'âme a commencé d'être mise en doute[3]. Cette modification capitale – et qui n'était pas la seule – dans la conception anthropologique chrétienne admise depuis saint Augustin a retenti sur l'idée que l'on pouvait se faire du composé humain et du corps lui-même. Ce dernier, en effet, s'est vu attribuer une grande partie des dépouilles de l'âme alors qu'auparavant, privé de celle-ci, il était condamné à l'inertie totale.

L'anthropologie courante au XXe siècle ne fait donc pas de place à l'âme, sauf à la confondre avec la conscience ou avec la très vague notion d'esprit. Dans ces conditions, l'homme ayant perdu sa capacité de se dédoubler, la possibilité de concevoir un Au-delà a disparu. Certes, la théologie catholique continue d'employer le vocabulaire ancien, mais peu de nos contemporains, à tort ou à raison, la suivent sur ce terrain[4].

[1] Pour un aperçu général voir M. Eliade dir., *Death, Afterlife and Eschatology* dans *A Source Book of the History of Religion,* t. III, New York 1974; H.J. Klimkeit, dir. *Tod und Jenseits im Glauben der Völker* t. II, Wiesbaden 1983.

[2] Sur les différentes conceptions de l'âme suivant les civilisations voir G. Van der Leeuw, *La religion,* pp. 272-331.

[3] Ce sont les commentaires d'Averroes sur Aristote qui ont été à l'origine de ces doutes, voir F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIème siècle,* Louvain-Paris 1966, pp. 357-412.

[4] Pour un exposé de la théologie catholique traditionnelle voir : J. Ratzinger, *La mort;* sur le problème de l'immortalité de l'âme voir le chapitre 5, pp. 117-176.

Il devrait s'ensuivre très normalement qu'en dehors des fidèles convaincus, plus personne ne serait disposé non seulement à croire, mais même à s'intéresser à l'Au-delà. Or ce n'est pas le cas. Des livres en grand nombre se sont penchés sur les récits de personnes tombées dans le coma et qui en sont sorties[5]. Leurs impressions sont étudiées comme s'il s'agissait d'un prélude à une réalité susceptible de se prolonger au delà de la mort. La simple question qui se pose est: sont-ils effectivement morts? En conséquence témoignent-ils d'un au-delà ou d'un en-deçà de la mort? Nul ne peut démontrer que la deuxième hypothèse n'est pas la bonne.

Dans l'Antiquité ou au Moyen Age, le problème n'est jamais posé ainsi. On admet, semble-t-il sans difficulté, que certains se sont trouvés dans un état de mort apparente qui a permis à leur âme de voyager dans le pays des morts et d'en revenir. C'est ce que racontait Platon, à propos d'Er fils d'Armenios, dans le Xe livre de la *République*[6]. Plutarque prétendait aussi que l'âme d'un certain Thespesios avait visité les régions des morts[7]. Le détachement de l'âme peut s'effectuer pendant le sommeil et aboutir au même effet, le cas le plus célèbre étant le *Songe de Scipion* rapporté par Cicéron[8]. La part de la fabulation intellectuelle consciente doit, certes, être faite, mais il paraît certain que la croyance dans son ensemble est quasi universelle[9].

Il faut mettre à part, bien sûr, les mythes où un héros – Orphée, Héraklès, Thésée, Enée, par exemple – visite avec son corps le monde des morts. La différence concerne non seulement le mode de déplacement mais aussi la nature de l'univers parcouru. L'âme, en

[5] Sur les rapports entre les conceptions de l'Au-delà et les témoignages des personnes revenues d'un état de coma voir M. Hulin, *La face cachée* et C. Zaleski, *Otherworld Journeys*. Le livre de R. Moody, *Life after Life*, Atlanta 1975 (trad. franç. *La Vie après la Vie*, Paris 1977) qui porte sur les expériences de coma a été suivi d'une abondante littérature souvent fantaisiste.

[6] X, 613 b – 621 d.

[7] Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*, 22-33, éd. et trad. R. Klaerr et Y. Vernière dans *Œuvres morales* VII (*Collection des Universités de France*) Paris 1974, pp. 162-172 et notice pp. 109-118.

[8] K. Büchner, *Somnium Scipionis*. Voir P. Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion;* J. Fontaine, *Le Songe de Scipion premier Anti-Lucrèce?* dans *Mélanges Piganiol* t. III, Paris 1966, pp. 1711-1729. Le Moyen-Age a connu le texte directement, voir B.M. Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XIème-XIIème siècles*, Paris, 1982, pp. 104-105 et *id.*, *Quelques aspects de la diffusion du Songe de Scipion de Cicéron au Moyen-Age (IXème-XIIème s.)* dans *Studies... in honorem P. Krarup*, Odense 1976, pp. 146-153. Le *Songe* a été connu aussi à travers le commentaire de Macrobe : éd. I. Willis, *Ambrosii Theodosii Macrobii commentarii in Somnium Scipionis*, Leipzig 1963, voir P. Courcelle, *La postérité chrétienne du Songe de Scipion* dans *Revue des Etudes Latines* XXXVI (1958), pp. 205-234 et A.M. Peden, *Macrobius and Medieval Dream Literature* dans *MAev.* LIV, 1 (1985), pp. 59-73.

[9] Voir les références de la note 1 *supra*.

effet, est légère, elle vole et peut s'élever dans les espaces célestes, jusqu'aux astres, le cas échéant[10]. Le corps ne peut avoir accès qu'à ce qui lui ressemble, et l'Au-delà visité ainsi est souterrain et terrestre[11]. En fait il y a aussi, probablement, une divergence d'origine. Même si les spéculations sur l'âme ne sont pas uniquement philosophiques, elles supposent une conception anthropologique autorisant le dédoublement de l'homme. En outre, le sujet du voyage est l'âme en tant que telle après la mort, son périple et les purifications qu'elle doit subir, avant généralement de redescendre dans un corps[12]. Dans les doctrines hermétistes ou gnostiques ces ascensions de l'âme ont pris une ampleur considérable et un sens résolument mystique. Rien de tel, sauf peut-être avec l'orphisme, dans les épreuves mythiques des héros anciens. Seul Virgile a tenté une synthèse entre la conception mythique et une vision mystique[13].

Le christianisme des premiers siècles ne s'est intéressé au Voyage dans l'Au-delà qu'à propos du Christ et de saint Paul. Dans les deux cas la tradition pouvait prendre appui sur une allusion scripturaire[14]. Mais dans l' *Evangile de Nicodème,* texte renfermant le récit circonstancié de sa descente aux Enfers, il n'est pas question de l'âme du Christ[15]. En revanche, dans l'*Apocalypse de Paul* l'auteur, après avoir reproduit le passage de la deuxième Epitre aux Corinthiens où saint Paul dit ignorer s'il a atteint le troisième ciel dans son corps ou hors de son corps, tranche d'autorité pour la première hypothèse[16]. Cependant si l'*Evangile de Nicodème* ne contient aucune description véritable de l'Au-delà, l'*Apocalypse de Paul* fait parcourir à son héros tout le séjour des morts. C'est pourquoi elle a joué le rôle de prototype pour toutes les visions médiévales qui font l'objet de notre étude. Dans les deux cas, il s'agit, certes, de textes tardifs dans leur rédaction actuelle, mais qui remontent à des traditions anciennes. En ce qui concerne l'*Apocalypse de Paul,* on peut même

[10] Sur ce thème voir P. Courcelle, *Flügel (Flug) der Seele I,* RAC 8 (1972) col. 29-65.

[11] Voir les références dans Ganschinietz, *Katabasis,* RE 10/2 (20), col. 2359-2449; sur la localisation voir Pfister, *Unterwelt* dans W. H. Roscher, *Lexikon der Grieschischen und Römischen Mythologie,* Leipzig 1924, col. 35-95.

[12] Il semble qu'il y ait un lien direct entre les voyages de l'âme et la doctrine de la métensomatose. C'est en tout cas vrai dans le cas de Er et de Thespesios. La même doctrine est exprimée aussi dans le VI[ème] livre de l'Enéide par le discours d'Anchise à Enée (724-751).

[13] Voir P. Boyancé, *La religion de Virgile,* Paris 1963, notamment pp. 142-174.

[14] Elle est nette dans le cas de Paul : II Cor 12/1-4, un peu moins pour le Christ : II Pierre 3/18-20 et 4/6.

[15] Voir éd. H.C. Kim, *The Gospel of Nicodemus.*

[16] Voir AP 3 : *Qui dum in corpore essem...*

penser qu'un premier état devait en exister dans la deuxième moitié du IIe siècle[17].

A cette époque la littérature apocalyptique juive et judéo-chrétienne était déjà abondamment développée et s'est prolongée quelque temps[18]. En règle générale, ces écrits ne considèrent l'Au-delà que dans une perspective eschatologique, et ne s'intéressent que très peu au sort des âmes après la mort[19]. Ils forment un genre littéraire à part centré sur des révélations relatives au sort futur d'Israël, à la venue du Messie et au jour du Jugement. L'*Apocalypse* dite *de Jean* et celle de Pierre marquent la christianisation de ce type de littérature. L'*Apocalypse de Paul* en est issue, mais lui fait subir une sorte de remise en ordre, inspirée des catabases antiques, sous forme d'un panorama complet de l'Au-delà actuel.

Le voyage de l'âme était probablement connu par ailleurs dans le christianisme occidental antique; la vision de Curma que raconte saint Augustin en témoigne[20]. Dans une certaine mesure, les visions incluses dans la *Passion de Perpétue et Félicité* en sont des ébauches[21]. Mais on ne peut dire à partir de quand des récits développés ont circulé parmi les fidèles. Le point de départ réel, après des amorces chez Grégoire le Grand, Grégoire de Tours et les Vies espagnoles des Pères de Mérida, ne se situe pas avant le VIIe siècle, où apparaissent successivement les grandes visions de Fursy et Barontus. On y retrouve le thème de la mort apparente et du ravissement de l'âme comme chez Platon et Plutarque; et surtout, chez Barontus, on voit un panorama complet de l'Au-delà. Suivent de nombreux textes analogues dans la littérature latine, jusqu'au début du XIIIe siècle où le genre disparaît. La littérature en langue vulgaire ne prend le relais qu'en apparence; car si l'on rencontre, chez Raoul de Houdenc et Dante, des descriptions de l'Au-delà, le motif de la mort apparente en est absent. Ce n'est donc plus l'âme qui voyage, ce qui modifie radicalement la signification du genre littéraire.

Ce survol rapide de plus d'un millénaire et demi permet de mettre en perspective notre étude sur le *Voyage de l'âme dans l'Au-delà*. C'est un genre littéraire particulier caractérisé par le récit d'un homme – il n'y a quasiment pas de femmes parmi les voyageurs – ,

[17] Voir C. Carozzi, *Eschatologie et Au-delà*, p. 165-6.

[18] Pour les apocryphes de l'Ancien Testament voir J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*, Londres 1983, pour ceux du Nouveau Testament: Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, et M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*.

[19] Nous citerons dans notre première partie *infra* les textes qui y font allusion.

[20] Voir son *De cura gerenda pro mortuis*, 15 éd. G. Combès, BA 2, Paris 1948, pp. 496-503.

[21] Voir *infra* première partie IV, II, 1, A.

apparemment mort et revenu à lui, et dont l'âme, détachée du corps, a parcouru sous la conduite d'un guide les lieux où résident les morts. Ceux-ci sont répartis en deux espaces réservés aux bons et aux mauvais, aux élus et aux damnés. Des subdivisions existent fréquemment parmi ces deux catégories, suivant les degrés de perfection ou de perversité des habitants. Le voyageur est généralement chargé d'un message pour les vivants, c'est un témoin qui parfois a besoin d'expier certaines fautes. Tout l'ensemble prend place dans un cadre pénitentiel qui évolue au cours des siècles, et suppose une anthropologie courante impliquant le dédoublement de la personne en corps et âme. Cette structure comporte, certes, des variantes mais reste à peu près homogène. Parfois, cependant, la séparation de l'âme se fait par le moyen du songe, mais la mort apparente est le cas le plus fréquent.

Le genre littéraire change véritablement lorsqu'il n'est plus question d'une séparation de l'âme, et que la personne dans son intégralité pénètre dans l'Au-delà. Dans l'Antiquité, ce motif semblait lié à une vision mythique du voyage et, sans doute, à une conception particulière du corps et de l'individu[22]. Au Moyen Age le phénomène apparaît au moment où le genre littéraire s'efface dans la tradition latine, et où les langues vulgaires prennent le relais. Le *Purgatoire de Saint-Patrick* en est le premier exemple et la *Divine Comédie* le plus célèbre. Entre la fin du XIIe et la fin du XIIIe siècle, un glissement s'opère, l'Au-delà est regardé autrement, la barrière implicite qui le séparait de l'Ici-bas a disparu.

* * *

L'apparition du genre littéraire ne peut être datée, en toute rigueur de termes, que des deux premiers textes qui correspondent à sa définition: la Vision de Barontus et celle de saint Fursy au VIIe siècle. Mais, auparavant, des récits brefs relatifs à l'Au-delà avaient été transcrits par Grégoire le Grand et Grégoire de Tours. Plus anciennement encore, dans son *De cura gerenda pro mortuis*, saint Augustin avait raconté l'histoire du pauvre curiale Curma, dont il avait aussitôt mis en doute l'authenticité. Pendant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne, le seul texte qui relate un voyage dans l'Au-delà est l'*Apocalypse de Paul*[23]. Encore faut-il remarquer aussitôt

[22] Voir dans le dernier livre de J. P. Vernant (*L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989) le premier chapitre : *Mortels et immortels : le corps divin* (p. 7-39). On peut se demander si dans le mythe le corps du héros n'est pas traité comme un corps divin.

[23] Il existe deux recensions de la version longue latine de l'Apocalypse : l'une a été éditée par M. R. James, *Apocrypha Anecdota* I *(Texts and Studies)*, Cambrid-

qu'entre le temps de sa première apparition, à la fin du IIe siècle, et celle de sa redécouverte vers 430, elle n'a connu aucun succès. En dehors d'Origène nul n'y fait allusion. Mais au Moyen Age, par le moyen de nombreuses versions résumées et surtout courtes, son influence a été importante. C'est pourquoi il est impossible de s'intéresser au genre littéraire médiéval sans donner connaissance, au préalable, des grandes lignes de son contenu.

Un prologue décrit d'abord les circonstances de la découverte du texte à Tarse dans la maison où, autrefois, aurait vécu saint Paul. Cela se passe à l'époque de Théodose le Jeune entre 408 et 443.

Saint Paul fait alors le récit de la révélation qu'il a eue par la parole de Dieu. Les principales créatures de Dieu, le soleil, la lune et les étoiles, la mer, les eaux courantes, la terre, viennent à tour de rôle se plaindre auprès de leur créateur, des péchés des hommes. Elles réclament la permission d'user de leur puissance contre ceux-ci, mais Dieu leur dit qu'il sait tout cela, qu'il convient de patienter et d'espérer leur conversion, avant le jugement.

Puis vient le récit du retour des anges, chaque soir, auprès de Dieu. Ils viennent lui rendre compte de tous les actes des hommes qu'ils ont observés. Certains témoignent de la souffrance des ascètes fidèles à Dieu, d'autres, en revanche, déplorent la chute de ceux que les obstacles du monde *(impedimenta mundi)* ont fait trébucher.

Après ce préambule, un ange guide saint Paul vers le Firmament où il peut contempler les puissances qui influencent la vie des hommes: l'oubli, la calomnie, la colère et l'insolence. A cet endroit se tiennent aussi les anges sans miséricorde qui attendent les âmes des défunts impies. Plus haut, stationnent les anges de justice préposés pour guider les âmes des justes. Saint Paul assiste ensuite à l'ascension successive de trois âmes: celle d'un juste, celle d'un impie et celle d'un menteur. Celle du juste est guidée par les bons anges, les mauvais n'ayant trouvé en elle rien qui puisse les concerner. Elle doit identifier son corps en vue de la résurrection, avant d'être accueillie aussi par l'ange qui était préposé à sa garde, ainsi que par l'esprit qui l'habitait. Elle vient alors adorer Dieu, tandis que Michel et les anges se prosternent en même temps qu'elle. Dieu ensuite la confie à Michel pour qu'il la conduise au paradis de la joie. L'âme de l'impie fait aussi le même parcours, mais dans des conditions exactement inverses. Dénoncée et maudite par l'ange gardien et l'esprit, elle est guidée par les mauvais anges. Dieu la condamne et la confie

ge 1893, pp. 11-42; l'autre l'a été par Th. Silverstein, *Visio Sancti Pauli,* pp. 131-147. Voir aussi Erbetta, *Gli apocrifi* III, pp. 353-386 et Hennecke-Schneemelcher II, pp. 536-567 (traduction de H. Duensing). Sur ce texte voir notre livre *Eschatologie et Au-delà* (avec une nouvelle édition), à paraître aux Presses de l'Université de Provence.

à l'ange *Tartaruchus,* chargé de la conduire vers les ténèbres extérieures. La comparution de l'âme d'un menteur débute immédiatement alors, sans que soit décrite sa sortie du corps. Dieu la confond à l'aide d'un *chirographe* présenté par l'ange préposé à sa garde. On fait comparaître également les âmes de ceux avec qui elle avait péché. Dieu la fait conduire aux Enfers.

L'ange ensuite transporte saint Paul au troisième ciel, où il rencontre Enoch et Elie, avant d'entendre les paroles qu'il est tenu de garder secrètes. De là, son guide le fait redescendre jusqu'aux portes du ciel situées sur le fleuve Océan. Il voit en ce lieu la *Terre des Promesses,* destinée à être révélée au moment où le Christ viendra inaugurer son règne millénaire. Elle est décrite à peu près dans les termes utilisés par Papias d'Hiérapolis suivant la recension d'Irénée[24]. Ensuite l'ange fait voir à saint Paul le *lac Acherusa,* où sont baptisées les âmes pénitentes admises dans la *Cité du Christ.* Après avoir traversé le lac sur une barque d'or, saint Paul la contemple. Les quatre portes correspondent à quatre fleuves, de miel, de lait, de vin et d'huile, liquides qui symbolisent les biens dont les justes ont su se priver pendant leur vie. Devant l'entrée de la cité stationnent, dans l'attente de la fin des temps, les ascètes orgueilleux. Les quatre fleuves parcourus ensuite par saint Paul sont placés, avec la composition particulière de leur cours, sous l'invocation des prophètes, des Saints Innocents, des patriarches et des humbles. La cité elle-même renferme des trônes d'or où siègent des hommes, porteurs de diadèmes d'or et de pierres précieuses. Ils sont douze correspondant aux douze murs de la cité. Au milieu de celle-ci se trouve un autel près duquel se tient David qui chante *alleluia* en tenant en mains un psaltérion et une cithare. A chaque *alleluia* les fondements de la cité résonnent et en sont ébranlés. Aux derniers temps, David précédera le Christ et la foule des justes entrant dans la cité.

De retour sur l'Océan, saint Paul et son guide partent vers le coucher du soleil où sont les ténèbres extérieures. C'est là que se trouvent les lieux de supplice destinés aux impies. Dans un fleuve de feu quatre types de pécheurs sont immergés à des niveaux différents (genoux, nombril, lèvres et cheveux) suivant le type de péché commis. Plus loin se trouve un gouffre immense où sont projetées les âmes de ceux qui désespèrent de Dieu. Dans le fleuve de feu, auprès duquel il semble revenir, Paul voit quatre individus immergés et torturés: un prêtre, un évêque, un diacre et un lecteur. Treize peines sont ensuite énumérées correspondant à autant de péchés.

[24] *Adversus Haereses* V, 33, 3-4.

L'Enfer se termine sur la visite du Puits aux Sept Sceaux où sont enfermés ceux qui n'ont pas cru à l'incarnation du Christ. Auprès de là se trouve le ver infatigable accompagné de ceux qui ne crurent pas à la résurrection des morts.

Après avoir parcouru le lieu des peines, Paul assiste à une scène étrange. Les suppliciés implorent la pitié de Dieu et l'archange Michel descend des cieux. Après les avoir admonestés il se joint à leur supplication. Le Christ alors se montre lui-même entouré de vingquatre vieillards. Supplié par les pécheurs, par Paul et par l'archange, il accorde aux suppliciés un *refrigerium*, sans dire s'il s'agit d'un simple répit ou, plus probablement, d'un transfert dans le lieu du *refrigerium*[25].

L'*Apocalypse* se termine ensuite de façon énigmatique. Paul se retrouve seul au Paradis terrestre où, successivement, la Vierge et les justes de l'Ancien Testament viennent lui rendre visite. La version latine longue s'arrête inopinément au moment où Elie parle avec Paul. Mais aucune version ne donne une fin satisfaisante d'un texte qui a dû très tôt circuler sous une forme inachevée.

La version latine longue a été connue en Angleterre[26]. Aldhelm en cite un passage dans son *De virginitate*, au tournant des VIIe et VIIIe siècles. On en a conservé aussi une traduction fragmentaire en vieil anglo-saxon dans un manuscrit du XIe siècle. Les auteurs d'homélies en langue anglo-saxonne des Xe et XIe siècles y font allusion. Par ailleurs il nous reste deux manuscrits de l'œuvre : l'un du IXe siècle, originaire de Saint-Gall, et l'autre transcrit probablement à Fleury aux Xe-XIe siècles. Mais la diffusion du texte s'est faite avant tout sous une forme courte, réduite en fait à la description de l'Enfer. Les copistes ne se sont pas privés d'ailleurs d'en modifier le contenu et d'y faire apparaître de nouveaux supplices. Il nous reste aussi quelques versions résumées dans des manuscrits de la fin du Moyen Age.

L'intérêt des lecteurs médiévaux s'est donc porté essentiellement sur la partie infernale. Le thème du répit – à cette époque cet épisode ne peut plus être interprété autrement – se retrouve dans certaines versions, et devait évoquer alors le célèbre passage de Prudence dans le *Cathemerinon* (V, vers 125-136). Il faut remarquer aussi que, sauf dans une seule version[27], aucune allusion n'y est faite au purgatoire. Mais, d'après ces versions courtes, rien ne permet d'affirmer que saint Paul voyage à la manière des extatiques, dont nous aurons à décrire les expériences. Les différents adaptateurs ne

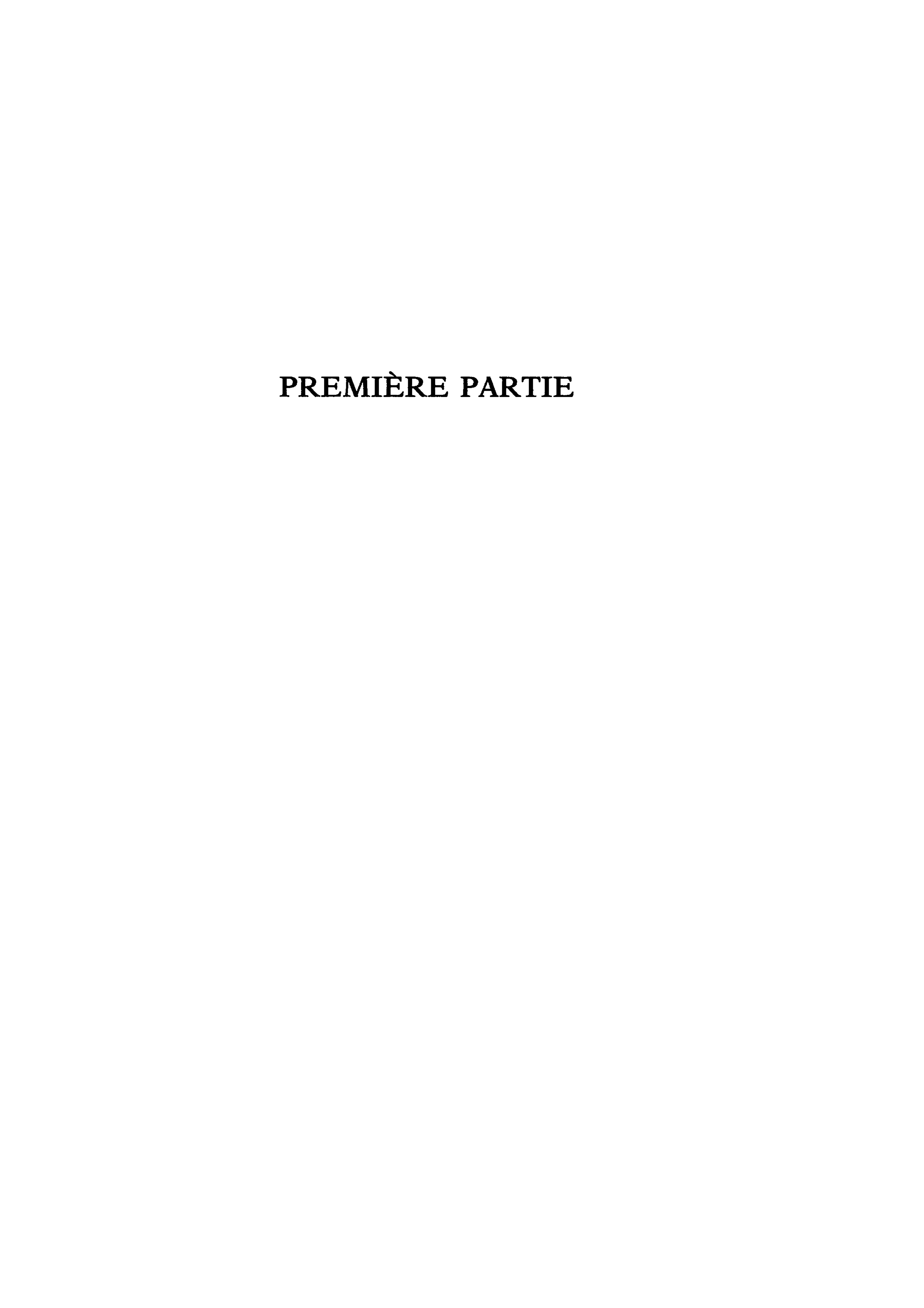
[25] Sur ce transfert qui nous paraît probable voir *Eschatologie* cité *supra* n. 23.

[26] Sur tout ce qui concerne la diffusion des versions médiévales voir Th. Silverstein, *Visio sancti Pauli*, *passim*, dont nous résumons ici l'apport.

[27] Il s'agit de la Rédaction V publiée par Th. Silverstein, pp. 196-203.

traitent pas ces versions courtes comme des extraits d'un genre littéraire plus vaste, mais comme des textes autonomes destinés à illustrer un thème pénitentiel. Il s'agit en premier lieu de faire redouter l'enfer. Une question revient cependant dans beaucoup de prologues : est-il vrai que les damnés jouissent d'un repos le jour du dimanche? Il s'ensuit que ces versions courtes visent également à inciter les fidèles à respecter le jour du Seigneur[28]. Dans ces conditions le caractère temporaire ou non des peines importe peu. Si donc, à bien des égards, la version longue de l'*Apocalypse de Paul* est bien le premier voyage chrétien dans l'Au-delà, les versions courtes appartiennent en définitive à un autre genre littéraire. D'ailleurs, on verra peu de rapports s'établir entre celles-ci et les voyages proprement dits.

[28] On trouve l'allusion au dimanche dans les rédactions III (Silverstein, p. 160), IV (H. Brandes, *Visio S. Pauli*, Halle 1885, p. 75), V (Silverstein, p. 202), VII (*id.*, pp. 207-208), VIII (*id.*, p. 209), IX et X (Th. Silverstein, *The Vision of Saint Paul* dans AHDLMA 34 [1959], pp. 238 et 244).



PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

LES VIVANTS ET LES MORTS DE SAINT AUGUSTIN À JULIEN DE TOLÈDE

On sait que saint Augustin avait eu connaissance de l'existence du texte de l'*Apocalypse de Paul.* Il y fait allusion dans le *Tractatus* 98 *sur l'Evangile de Jean,* écrit après 419-20[1]. Il en traite le contenu avec dédain, sans que l'on puisse déterminer de façon certaine s'il l'avait lu. Il parle d'une *Apocalypse : quam sane non recepit ecclesia, nescio quibus fabulis plenam.* De toute manière, cette appréciation pourraît bien s'expliquer simplement par la tournure même de son esprit. En effet, une visite dans l'Au-delà et la rencontre des morts et des vivants était pour lui chose radicalement impossible, comme nous le verrons. De plus, l'*Apocalypse de Paul* aboutissait en fait à traiter le monde des morts d'une façon analogue au monde des ressuscités. Or, pour saint Augustin, ceci ne pouvait qu'amoindrir l'impact de la résurrection finale. Si, chez saint Cyprien ou saint Jérôme, on perçoit parfois une tendance à aller dans ce sens, saint Augustin, à la suite de saint Ambroise et de Paulin de Nole, s'est efforcé de rendre à l'espérance de la résurrection des morts toute sa force[2].

Cependant le problème de l'état dans lequel se trouvent les morts restait irrésolu. Si les âmes d'une certaine façon vivent encore, où se trouvent-elles? dans quelle situation? Saint Augustin s'efforcera d'apporter des éléments de réponse, que Grégoire le Grand étoffera, tout en y ajoutant des développements que saint Augustin aurait probablement désavoués. Mais la voie du Voyage dans l'Au-delà sera alors ouverte et, dès le VII[e] siècle, toute une littérature monastique l'empruntera sans scrupule.

[1] Voir CCL. 36, p. 581.

[2] E. Lamirande, *L'Église céleste*, p. 217 et C. Favez, *La consolation*, pp. 157-162.

I – SAINT AUGUSTIN

1 – Dans la mort

Saint Augustin évoque au treizième livre de la *Cité de Dieu*, vers 418-19, l'instant de la mort. Curieusement, à nos yeux, il se demande si «le temps où les âmes sont séparées du corps» est celui de la mort ou bien *post mortem*[3]. Tant que l'âme n'est pas sortie du corps, on vit, et les souffrances qui précèdent ce moment précis ne sont pas à proprement parler celles d'un mourant *(moriens)*, mais d'un vivant *(vivens)*. Il poursuit son raisonnement en expliquant qu'il en est de la mort comme de la perception du temps. De même que le passage du futur au passé est *sine ullo spatio*, sans intervalle perceptible, de même celui de la vie à la mort est insaisissable[4]. Et pourtant la mort existe, et même

> «elle est tellement pénible *(molesta)* qu'elle ne peut être énoncée par aucun langage ni être évitée par aucune argumentation»[5].

En somme elle est à la fois inexprimable et inéluctable. On peut cependant se conformer à l'usage dans la vie courante, et parler de mourants pour ceux qui sont sur le point de mourir. Mais pour ceux qui sont après la mort, on peut adopter l'usage de l'Ecriture et dire «dans la mort»[6], comme on dirait dans le sommeil pour ceux qui dorment. Ainsi, avant la Résurrection, les morts sont dans la mort.

Mais si l'on replace cette mort dans la perspective de l'économie divine, ce que fait saint Augustin en s'interrogeant sur le genre de mort dont Dieu menaça les premiers hommes, on constate qu'au-delà de la mort proprement dite, il en existe deux autres. La première est celle

> «où l'âme séparée de Dieu et du corps subit des peines temporaires. Dans la seconde l'âme, séparée de Dieu mais unie au corps, subit des peines éternelles»[7].

Ceux qui sont l'objet de cette seconde mort sont les seuls dont on puisse dire à bon droit qu'ils sont mourant, puisqu'ils sont soumis à une mort immortelle. A partir de cette méditation sur l'instant de la mort, saint Augustin a donc divisé le destin de l'homme en trois parties : pendant la vie ou avant la mort, dans la mort et, après la Ré-

[3] *De civitate Dei* XIII, IX, BA 35, pp. 268-269.

[4] *Ibid.*, XIII, XI, pp. 276-277. Sur ce problème de la perception du temps, voir P. Ricœur, *Temps et récit*, T. I, pp. 19-53; S. Böhm, *La temporalité*; J. Guitton, *Le temps*; J. Fontaine, *Augustin penseur chrétien du temps*.

[5] *Civ. Dei, Ibid.*

[6] *Ibid.* pp. 276-279.

[7] *Ibid.*, XIII, XII, pp. 280-281.

surrection, dans l'état de mourant ou de vivant immortel. Ce faisant, il a rendu purement ponctuel l'instant de la mort, dont il a fait une transition symétrique de celle que représente la Résurrection des corps, qui se fera elle aussi *in temporis puncto*[8]. Dans la première l'âme quitte le corps, dans la seconde elle le retrouve. En même temps il a, bien plus nettement que dans ses écrits antérieurs, ménagé un espace, dans lequel il est en train d'inclure son feu purificateur[9].

Cependant il a aussi marqué, au passage, à quel point l'instant de la mort est réel, bien qu'inexprimable, mais pour cela il a employé un mot qui peut surprendre : *molesta*. C'est l'emploi d'un qualificatif aussi neutre qui étonne, au terme d'un développement tendant à faire de la mort un paradoxe dramatique. Ce qui est à la fois inexprimable et inéluctable ne peut être qu'un mystère redoutable; or, là où l'on attendrait une expression traduisant l'angoisse, saint Augustin semble nous dire simplement qu'il s'agit d'un moment «pénible» à passer. On ne peut s'empêcher de penser qu'il a voulu éviter de faire de la mort autre chose qu'une épreuve physique; qu'il a, en somme, cherché à minimiser le caractère suprême qu'on lui confère habituellement[10].

Les raisons de cette attitude résident certainement dans sa volonté de transférer le véritable mystère de la mort en aval, dans le *tempus in morte* qui suit. Si l'on se souvient du récit de la mort de Monique, au chapitre IX des *Confessions*[11], l'instant n'est pas décrit mais signalé par une phrase aux allures de faire-part officiel :

> «Ainsi donc, au neuvième jour de sa maladie, à la cinquante-sixième année de son âge, à la trente-troisième de mon âge, cette âme religieuse et pieuse se détacha du corps»[12].

Ce n'est pas là évidemment la marque d'une quelconque insensibilité, mais plus probablement d'une volonté de ne rien dire d'autre en un tel moment. D'ailleurs, dans le passage suivant, il explique aussitôt que la mort de Monique n'était pas un malheur et n'impliquait pas une disparition totale. Il ajoute que lui et son frère savaient cela avec certitude, à cause de sa foi et de ses vertus[13]. A première vue la portée de l'instant lui-même est donc minimisée simplement parce

[8] *Civ. Dei*, I, XII, 23, BA 33, p. 234 : écrit en 412-413.

[9] J. Ntedika, *L'évolution*, pp. 56-66. C'est entre 413 et 426 que saint Augustin élabore sa doctrine du feu purificateur après la mort, *cf. ibid.* p. 56. Voir aussi J. Le Goff, *La naissance*, pp. 92-118.

[10] Sur le mélange de répugnance et de désir à l'égard de la mort voir E. Lamirande. *L'Église céleste*, p. 216-217.

[11] *Confessions* IX, XI-XIII, BA 14, pp. 120-139.

[12] *Ibid.*, pp. 124-125.

[13] *Ibid.*, 29, pp. 126-127.

que le salut de Monique est assuré. Cependant on sait la difficulté avec laquelle saint Augustin refoule ses larmes sur le moment, tandis qu'Adéodat, son fils, éclate en sanglots[14]. Plus tard, quand il ressent le besoin de pleurer, il n'y parvient pas puis, le lendemain, ses larmes coulent. Il guérit ainsi la souffrance

> «de cette blessure où l'on pouvait blâmer une faiblesse de la chair»[15].

Bien qu'il ait pleuré *de illa et pro illa*[16], il ne semble pas qu'il ait éprouvé à ce moment-là une inquiétude réelle pour le sort de sa mère; du moins est-ce ainsi qu'il nous présente les choses.

Mais après la narration au passé, relative au temps des funérailles, saint Augustin passe au présent et il nous dit qu'il pleure à nouveau maintenant, plusieurs années après[17], mais dans un tout autre contexte :

> «je répands devant toi, ô notre Dieu, pour celle qui fut ta servante, des larmes d'un tout autre genre; elles coulent d'un esprit fortement ébranlé au spectacle des dangers de toute âme qui meurt en Adam»[18].

Cette inquiétude inattendue il la justifie en disant que, même si

> «elle a vécu de manière à faire louer ton nom dans sa foi et sa conduite»,

il ne peut assurer qu'elle n'a jamais proféré

> «aucune parole contraire à ton précepte»[19].

Elle a donc besoin, elle aussi, de la miséricorde de Dieu, et il est légitime de prier tout de même pour ses péchés. Saint Augustin énumère alors les raisons d'espérer cette miséricorde. Elle-même, durant sa vie, a pratiqué la miséricorde. Au moment de sa mort, elle ne s'est point préoccupée de sa sépulture, mais a demandé que l'on fasse mémoire d'elle à l'autel qu'elle avait servi chaque jour,

> «sachant que là se distribue la victime sainte qui a aboli l'arrêt porté contre nous»[20].

Cet attachement à l'Eucharistie semble la raison essentielle qui lui permet de jouir de la protection de Dieu.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*, 34, pp. 132-133.

[16] *Ibid.*, 33, pp. 132-133.

[17] Au moins dix ans après la mort de Monique (387), si l'on place la rédaction des *Confessions* entre 397 et 401, voir BA 13 p. 53 et P. Brown, *La vie de saint Augustin*, p. 189.

[18] *Confessions*, 34, pp. 132-133.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*, 35, 36, pp. 134-137.

> «Que personne ne l'arrache à ta protection! Que ne s'interposent ni par violence ni par ruse le Lion et le Dragon!»[21].

Cette double exclamation laisse à penser que Monique n'est pas sortie complètement d'affaire, et le danger paraît lié à une scène de jugement :

> «car elle ne répondra pas qu'elle ne doit rien, de peur que l'accusateur captieux ne la confonde et ne l'obtienne : mais elle répondra que ses dettes lui ont été remises par Celui à qui personne ne restituera ce qu'à notre place il a restitué sans en avoir la dette»[22].

2 – Le jugement

Donc, une dizaine d'années après sa mort, Monique risque encore d'être inquiétée par le démon. Après l'assurance dont faisait preuve son fils à l'égard de son salut, il y a là un revirement curieux. Il est vrai qu'au départ de sa prière saint Augustin a englobé le sort de sa mère dans celui «de toute âme qui meurt en Adam». On peut alors soupçonner un artifice rhétorique qui lui permet de donner une dimension universelle à sa prière. Mais il a pourtant bien fait allusion aux péchés de sa mère. Il se passe donc quelque chose après la mort, ou «dans la mort» comme il dira plus tard, qui met en danger l'âme. On peut songer au Jugement dernier. Mais, pour le coup, il faudrait comprendre que quelqu'un, déjà placé dans le Sein d'Abraham, pourrait être inquiété encore à la Fin des Temps. Son sort ne serait pas scellé? C'est invraisemblable, si l'on songe que dans le même livre IX des *Confessions*, quelques pages avant le récit de la mort de sa mère, il a placé Nébridius dans le Sein d'Abraham où

> «il boit, autant qu'il peut, la sagesse au gré de son avidité dans un bonheur sans fin»[23].

De même Verecundus qui est, lui, au Paradis[24]. Tout laisse à penser que Monique est dans le même lieu, et donc logiquement destinée à ce bonheur sans fin, bien que saint Augustin ne le précise pas[25]. Si, par contre, on pense à un jugement particulier, on peut s'étonner qu'il en soit encore question dix ans après et que le futur soit employé à son sujet.

[21] *Ibid.*, pp. 136-137. Pour le lion et le dragon voir Ps. 90/13.

[22] *Ibid.*, sur le contexte de jugement voir J. Ntedika, *L'évocation*, p. 54.

[23] *Ibid.*, IX, III, pp. 80-81.

[24] *Ibid.*, pp. 78-79 : ... *reddis Verecundo ... amoenitatem sempiterne uirentis paradisi tui.* Sur l'équivalence Paradis – Sein d'Abraham chez saint Augustin voir BA 14, note compl. 8, pp. 549-550.

[25] D'ailleurs, vingt ans au moins après avoir écrit les *Confessions*, en 421, dans son *De cura gerenda pro mortuis* saint Augustin parle du bonheur de sa mère dans l'Au-delà : XIII, 16, BA 2, pp. 502-503.

La contradiction n'est, sans doute, qu'apparente. Il faut, en effet, remarquer que la prière pour Monique entre dans le cadre traditionnel de la prière pour les défunts[26]. Monique ayant pratiqué la miséricorde mérite d'en bénéficier à son tour[27]. Elle a servi l'autel et a gardé foi en l'Eucharistie, signe évident de son appartenance à la communauté, et elle a demandé à son fils de la recommander à l'autel[28]. Le contexte de la prière pour les morts n'a pas changé depuis le second siècle : elle est faite par les frères de la communauté qui offrent les oblations, par les fils qui suivent les préceptes du Christ, et elle est exaucée grâce à la miséricorde du Christ[29]. Son objet, comme l'a bien montré Ntedika, est, certes, de protéger l'âme des atteintes du démon[30]. Mais il est certain aussi que cette prière, cette recommandation à l'autel, est intégrée dans le temps liturgique, elle est répétée à chaque célébration de sorte qu'elle n'est pas destinée à s'arrêter un jour, comme celles que l'on doit effectuer à termes fixes après la mort, par exemple au troisième, au septième ou neuvième, et au trentième ou quarantième jours[31]. Dix ans après la mort de Monique, on prie toujours pour elle. Il s'ensuit qu'il y a une distorsion entre le temps humain linéaire et le temps liturgique cyclique et perpétuel. D'un point de vue terrestre, on ne peut enclore la toute puissance de Dieu dans la durée, et nul ne peut dire en quoi consiste un éventuel jugement particulier ni s'il a lieu à un moment déterminé. Saint Augustin emploie donc le futur pour tout ramener au Jugement dernier qui récapitulera l'ensemble, sans préjuger de ce qui a pu se passer déjà à l'échelle individuelle et dont il ne sait rien.

Il prend soin, d'ailleurs, dans ses écrits, de ne jamais séparer le jugement particulier du Jugement général, ce dernier étant le

[26] Voir J. Ntedika, *L'évocation*, pp. 53-55.

[27] *Confessions*, IX, XIII, 35, pp. 134-135.

[28] *Ibid.*

[29] On peut comparer le contexte de cette prière pour Monique et sa justification par saint Augustin au discours attribué au Christ dans l'*Apocalypse de Paul* : 44, 4.

[30] J. Ntedika, *L'évocation*, pp. 46-83.

[31] Sur ces temps de commémoration voir F. Cumont, *La triple commémoration des morts*, pp. 278-294. Saint Augustin retient le septième jour et refuse le neuvième, cf. V. Saxer, *Morts, martyrs et reliques*, pp. 157-159; pour le troisième voir *ibid.*, p. 152 : citation de la lettre d'Evodius à saint Augustin. Après le troisième et le septième, saint Augustin ne semble envisager que l'anniversaire annuel : *ibid*, pp. 157-159. Saint Ambroise fait allusion aux troisième et trentième, ou au septième et quarantième, suivant les lieux : *Oratio de obitu Theodosii*, 3, PL 16/1386. La commémoration aux troisième, pour tous, septième et trentième, pour les pénitents, est mentionnée dans le Sacramentaire Gélasien, cf. A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien*, Paris-Tournai 1958, pp. 67-70; D. Sicard, *La liturgie de la mort*, p. 175.

complément obligatoire de l'autre[32]. Bien plus, il semble ne pas vouloir situer dans le temps de façon trop précise l'activité judiciaire du Christ antérieure à la Fin des Temps, considérant qu'il juge, en fait, sans interruption chaque chrétien durant sa vie comme au moment de sa mort :

> «Et c'est pourquoi lorsque nous disons jour du Jugement de Dieu, nous ajoutons ultime ou dernier de tous, car, maintenant même, Dieu juge et dès le commencement du genre humain il a jugé... Dieu ne se contente pas de juger d'une façon générale la race des hommes, voués au malheur du fait de ceux qui péchèrent les premiers, il juge encore les oeuvres personnelles de chacun accomplies par décision volontaire... Quant aux hommes, au grand jour souvent, secrètement toujours, ils subissent de la part de Dieu des châtiments en proportion de leurs actes, soit dans cette vie soit après la mort»[33].

Il est donc difficile, dans ces conditions, de discerner le moment du jugement particulier, même si celui-ci existe :

> «Ce qu'il croit (Victor) justement et sainement, à savoir que les âmes quand elles sont sorties de leur corps doivent être jugées avant de venir à ce Jugement où il leur faut être jugées avec leur corps retrouvés..., hé bien! cela cependant tu l'ignorais?»[34].

A partir au moins d'une certaine époque, 419 pour le dernier texte, saint Augustin admet le jugement particulier, mais il n'en dit jamais rien de précis quant au temps et au lieu, au point que le savant auteur de l'article Jugement du *Dictionnaire de Théologie Catholique* pouvait parler à ce sujet d'un

> «léger flottement des perspectives eschatologiques»[35].

En fait, il nous paraît surtout qu'il n'a pas voulu établir une correspondance étroite entre le temps de l'Au-delà et celui de l'Ici-bas, au point qu'il a pu dire dans son homélie sur le Psaume 36 à propos de l'instant de la mort :

> «tel tu seras au moment de sortir de ce monde, tel tu seras pour l'autre vie»[36].

[32] J. Rivière, art. *Jugement*, DTC 8, col. 1799-1801.

[33] *De Civitate Dei* XX, I, BA 37, pp. 180-181. Ecrit vers 426, cf. BA 37, p. 10.

[34] *De natura animae* II, IV, 8, BA 22 pp. 470-1, écrit vers 419-420, cf. E. Lamirande, *op. cit.* n. 1 *supra*, p. 198 et n. 6.

[35] J. Rivière, *op. cit.*, n. 32 *supra* col. 1801; voir C. Viola, *Jugements de Dieu et Jugement Dernier* dans *The Use and Abuse of Eschatologie in the Middle Ages*, Leuven 1988, p. 242-298.

[36] *Hom. I In Psalmum* XXXVI, 10, CCL 38, p. 344, cf. E. Lamirande, *op. cit.* n. 1 *supra*, p. 219.

Autrement dit quel que soit le temps du jugement, c'est l'état de l'homme à son dernier jour qui compte.

3 – Le temps intermédiaire

Ceci nous amène à poser la question de la signification de ce temps intermédiaire, entre la mort et la Résurrection, où l'âme vit de façon autonome, après avoir quitté son corps et avant de le retrouver transformé. Dans son sermon 57 saint Augustin a résumé en une seule phrase une conception générale : *Modo vigilemus, morte dormiemus, in fine resurgemus, sine fine regnabimus*[37]. Cette définition rapide rejoint son développement sur le temps *post mortem,* en fait *in morte,* qu'il compare au sommeil :

> «Jusqu'à ce qu'ils revivent en effet, on a raison de dire qu'ils sont dans la mort, comme on est dans le sommeil jusqu'à ce qu'on se réveille»[38].

Dans le sermon 240 il précise mieux le contexte où il se place :

> «Celui qui aura cru au Médiateur et aura vécu en accord avec sa foi, sortira lui aussi de son corps et entrera dans le repos...»[39].

Il s'agit donc là du sort des justes plongés dans un état de repos ou de sommeil; quant aux autres, un passage de l'*Enchiridion* permet de comprendre leur position :

> «Dans l'intervalle entre la mort et la suprême résurrection, les âmes sont reçues dans des demeures secrètes, soit tourmentées soit en repos, selon ce qu'elles ont mérité au temps où elles étaient unies à leur corps»[40].

Les tourments, *aerumna,* réservés aux méchants rappellent une autre analogie relative à l'état *in morte* :

> «comme on appelle dormants ou languissants *(languentes)* ceux qui sont dans le sommeil ou la langueur, souffrants *(dolentes)* ou vivants, ceux qui sont dans la souffrance ou dans la vie»[41].

Toutes ces comparaisons se réfèrent à un état passif de l'âme où sa volonté semble en sommeil, tels le malade ou le dormeur tombés en léthargie sans pouvoir en sortir[42]. L'âme est comme liée par une volonté supérieure. Les mots *refrigerium* ou *gaudium,* parfois employés pour les bons dont ils qualifient simplement l'état[43], ne vont pas à

[37] *Sermo* 57, 5 : PL 38/388 : E. Lamirande, *op. cit.* n. 1 *supra,* p. 162.
[38] *Civ. Dei* XIII, XI, BA 35, pp. 278-279.
[39] *Sermo* 240, 5 : PL 38/1133 : E. Lamirande, *op. cit.* n. 1 *supra,* p. 195.
[40] *Enchiridion* 29, 109, BA 9, pp. 302-303.
[41] *Civ. Dei* XIII, XI, BA 35, pp. 278-279.
[42] Sur les rapports entre rêve et volonté chez saint Augustin voir M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin,* Paris 1973, pp. 105-107.
[43] Références dans E. Lamirande, *op. cit.* n. 1 *supra,* pp. 199-200.

l'encontre de cette conception. De même *tormenta* pour les méchants[44].

Bien que saint Augustin adopte cette terminologie traditionnelle, elle ne nous paraît cependant pas refléter véritablement le fond de sa pensée. Il faut se référer à sa conception de l'âme pour comprendre pourquoi. Celle-ci est, en effet, le lieu de la mémoire et aussi le seul lieu du temps vécu[45]. Si la mort, simple passage, lui laisse la disposition de ses puissances naturelles, il n'y a aucune raison de penser qu'elle ne continue pas de vivre de sa vie propre. Si elle n'était pas dans un état particulier, elle pourrait continuer de pécher par exemple[46]. Or saint Augustin ne lui dénie pas toute forme d'activité. Dans le *De cura gerenda pro mortuis*, même s'il affirme que les âmes dans l'Au-delà ne se soucient pas de ce qui se passe sur terre, il admet cependant qu'elles puissent en avoir des nouvelles par les anges ou par celles qui les rejoignent dans la mort[47]. Elles ont donc une activité intellectuelle et pratiquent une forme de sociabilité, elles ne sont pas inertes. Nébridius, nous l'avons vu,

> «boit, autant qu'il peut, la sagesse au gré de son avidité dans un bonheur sans fin»[48].

L'analogie du sommeil n'est pas à prendre au pied de la lettre. Parvenu à ce stade on peut reposer la question du temps : les âmes dans l'Au-delà en ont-elles perdu toute perception? C'est là un fait capital dont dépend, en effet, la notion même de peines purificatrices et temporaires.

Paulin de Nole pense que les âmes des justes vont au ciel après la mort[49], et en cela il partage une croyance qui semble répandue à son époque[50]. Or dans une de ses lettres il affirme nettement :

[44] *Ibid.*

[45] Sur la mémoire dans l'Au-delà chez saint Augustin voir J. Guitton, *op. cit.* n. 4 *supra*, pp. 257-261; sur le temps et l'âme voir *Ibid.*, pp. 223-243 et P. Ricœur, *op. cit.* n. 4 *supra* : ces deux ouvrages fondent leurs analyses essentiellement sur Confessions XI, X-XXXI, BA 14, pp. 290-343.

[46] Saint Augustin ne parle de l'impossibilité de pécher qu'à propos des ressuscités : *Civ. Dei* XXII, XXX, 3, BA 37, pp. 710-711 : *Deus natura peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accepit, ut peccare non possit.* A propos des âmes justes dans l'état intermédiaire il ne parle que de leur sécurité : *Enarratio in Psalmum* XXXVI, *sermo* I, 10, CCL 38, p. 345 : *In illa requie positus, certe securus exspectas iudicii diem.* Saint Augustin n'a jamais résolu vraiment le problème de la vision immédiate de Dieu pour les âmes des défunts : voir E. Lamirande *op. cit.* n. 1 *supra*, pp. 200-201 et 209-215.

[47] *De cura pro mortuis gerenda* XV, 18, BA 2, pp. 508-511.

[48] *Confessions*, IX, III, 6, BA 14, pp. 80-81 : Nébridius n'oublie pas son ami Augustin.

[49] *Carmen* XXXI, 13-14 et 581-588, CSEL 29, pp. 308 et 328.

[50] J. Ntédika, *L'évolution*, pp. 149-152.

> «il y a sous le ciel du temps pour tous et du temps pour tout faire. Mais, au-dessus du ciel, il n'y a pas de temps : elle n'a pas de temps, en effet, cette éternité que, dans le ciel même, le Créateur a donnée à ses créatures, lui qui seul a une éternité propre...»[51].

Paulin, par ailleurs, ne parle jamais du transfert des âmes dans le *refrigerium* avant le Jugement dernier[52]. Il évoque pourtant l'idée que celles qui sont dans l'Enfer puissent bénéficier d'un rafraîchissement[53]. En outre, lorsqu'il écrit à saint Augustin pour lui demander s'il est profitable pour les morts d'être enterré auprès de la tombe d'un saint, il semble pencher pour l'affirmative[54].

Saint Augustin, comme saint Ambroise, a tendance à faire coïncider le Sein d'Abraham avec le Paradis et donc à faire séjourner les saints dans les Cieux[55]. Sans doute y met-il aussi les justes comme Nébridius ou Monique. A l'opposé les âmes des mauvais sont évidemment dans les Enfers, mais ceux-ci sont, comme les Cieux, des lieux spirituels[56]. Dans ces conditions, les unes comme les autres ne sont-elles pas dans l'éternité du bonheur ou de la souffrance? Ce n'est pas certain. On a beaucoup discuté pour savoir si la vision de Dieu était accordée par saint Augustin aux justes ou aux martyrs seuls, et à quel degré[57]. L'imprécision du vocabulaire augustinien entretient encore des doutes. Il semble cependant que les martyrs seuls, à un certain degré au moins, puissent voir Dieu[58]. Il en résulte que le mot *receptacula*, utilisé dans l'*Enchiridion* pour désigner les demeures[59] des défunts, peut signifier que même ceux qui sont sauvés ne jouissent pas tous du même degré de félicité. Ces degrés, s'ils les rapprochent de l'Eglise céleste à venir, ne les y intègrent pas encore[60]. On doit se demander alors s'ils sont déjà vraiment dans l'éternité. En effet, selon saint Augustin, l'âme, en position médiane entre le corps et Dieu, n'est pas muable dans l'espace, mais seule-

[51] Lettre 40, 1, CSEL 29, p. 340.

[52] J. Ntédika, *op. cit.* n. 22 *supra*, pp. 196-197 : certaines âmes peuvent obtenir le rafraîchissement dans les Enfers mais ne sont pas transférées dans un lieu appelé *Refrigerium*. Ce rafraîchissement ressemble plutôt à une sorte de répit comme l'imaginera au septième siècle la Vision de Barontus que nous analyserons plus loin et où, à l'image de la rosée apportée aux pêcheurs – *ros indulgentiae ius inferna penetrabit* (Paulin, lettre 36, 2, CSEL 29, p. 314) – correspond celle de la manne sous la forme d'une nuée (*Visio Baronti*, MGH SRM 5, p. 391).

[53] *Ibid.*

[54] *De cura pro gerenda mortuis*, I, 1, BA 2, pp. 462-463.

[55] J. Ntédika, *L'évocation*, pp. 141-142 et 156-157.

[56] *De Genesi ad litteram*, XII, XXXIV, 66, BA 49, pp. 446-449. Ecrit vers 413, cf. BA 49, p. 31.

[57] E. Lamirande, *L'Église céleste*, pp. 201-204.

[58] *Ibid.*

[59] *Enchiridion* XXIX, 109, BA 9, pp. 302-303.

[60] E. Lamirande, *op. cit.*, n. 1 *supra*, p. 215.

ment dans le temps[61]. Ayant quitté son corps, elle n'est plus muable dans l'espace mais, tant qu'elle n'a pas rejoint Dieu complètement, elle l'est sans doute encore dans le temps. Dans ces conditions non seulement, comme nous l'avons vu, elle n'est pas inerte, mais elle peut subir des peines temporaires ajustées aux péchés qu'elle doit expier. C'est ainsi que peu à peu saint Augustin, Ntedika l'a bien montré, admet l'existence de ces peines purificatrices.

Mais pour comprendre ses hésitations, il faut se rappeler qu'il se trouve placé entre des Pélagiens qui pensent que la volonté de l'homme suffit à assurer son salut, ce qui élimine logiquement la continuation dans l'Au-delà de tout processus pénitentiel quel qu'il soit, et certains miséricordieux qui imaginent, au contraire, que l'histoire du salut se prolonge indéfiniment au-delà même du Jugement dernier[62]. Derrière cet affrontement se profilent évidemment deux conceptions opposées de l'économie du salut, et donc de la temporalité. Si le salut est joué au moment de la mort, ce qui vient après ne peut être qu'une attente, c'est à dire une sorte de temps suspendu, précédant le Jugement dernier et l'éternité qui est, elle, une abolition du temps. Si, par contre, après la mort, la miséricorde de Dieu agit encore, une forme de durée peut subsister, et si cela se prolonge après le Jugement dernier, il faut admettre que l'éternité n'est qu'une forme du temps. Saint Augustin, en jetant les bases du futur feu purgatoire, adopte donc une position moyenne qui correspond aussi à sa tendance ecclésiologique. Puisque l'histoire de l'Eglise se prolonge dans l'Au-delà, pourquoi ne pas supposer que, jusqu'au Jugement dernier, les âmes restent plongées dans une forme de durée, matérialisée pour les âmes des *non valde mali* par un feu purgatoire?[63] On pouvait imaginer, en effet, que des peines ne fussent pas circonscrites dans un temps mesurable. Leur intensité plus ou moins grande eut pu suffire à assurer la purification nécessaire, au moment du Jugement dernier, par exemple. De même, la prière pour les morts est faite par les vivants sans qu'ils sachent rien, sauf révélation miraculeuse, de son résultat. Le temps humain est alors au moins isolé de la réalité de l'Au-delà. Mais, dès lors qu'il s'agit de

[61] Sur cette doctrine voir saint Augustin : Lettre 18, 2, CSEL 34, 1, p. 45 et le commentaire de M. F. Berrouard dans BA 72, pp. 764-765 : *Homélies sur l'Evangile de saint Jean XVII-XXXIII*, Paris 1977, avec la bibliographie antérieure.

[62] Sur l'affrontement avec Pélage voir l'exposé général de P. Brown, *op. cit.* n. 17 *supra*, pp. 403-418. Sur les miséricordieux voir la note de G. Bardy dans BA 37, pp. 806-809 : *La Cité de Dieu XIX-XXII*, Paris 1960.

[63] Sur l'Église en pèlerinage ici bas destinée à se réaliser complètement au Jugement Dernier, voir E. Lamirande, *L'Église céleste* et Y. Congar, *L'Église*, pp. 18-19. Sur la situation des défunts dans le cours de cette évolution, voir E. Lamirande, pp. 195-224 où il montre que la pensée de saint Augustin hésite à faire des défunts, soit des pèlerins, soit des membres de l'Eglise du ciel.

concevoir que des fautes légères puissent être consumées par un feu, conformément à un exégèse possible de I Cor. 3/10-15[64], il est inévitable d'introduire la durée pendant laquelle opère ce feu, suivant la gravité des péchés à purifier. Dans l'*Enchiridion,* saint Augustin insinue cette durée par une simple allusion, mais significative : *tanto tardius citiusque salvari*[65]. Dans le *De civitate Dei* le lien est plus précisément établi avec le degré d'importance des péchés : *ut secundum cuiusque aedificium tempus quod eam (mortem) sequitur ab unoquoque sentiatur*[66]. Ainsi apparaît le temps, et un temps qui est ressenti différemment par chacun. L'introduction du feu purgatoire entraîne donc la continuation de l'histoire individuelle dans l'Au-delà, de même que l'histoire de l'Eglise se prolonge. L'éternité ne commence vraiment qu'à partir du Jugement dernier, de la Fin des Temps.

4 – Questions anthropologiques

En considérant avec quelle discrétion et, sans doute, après quelles hésitations saint Augustin introduit cette nouveauté, on mesure à quel point il était difficile de concevoir une telle idée à cette époque. C'était, en effet, comme limiter la toute puissance de Dieu, la subordonner à un critère temporel. Du moins cela pouvait paraître ainsi au départ de la réflexion. La mort n'était plus l'entrée immédiate dans l'éternité, ou dans une sorte de temps suspendu laissé à la seule discrétion de Dieu. Saint Augustin pouvait peut-être craindre, en avançant cette idée, de passer pour une espèce de semi-origénien. Il savait aussi que dans le monde païen l'idée de purgation des âmes était liée à la métempsycose[67]. Mais on comprend son agacement, exprimé dans le *Tractatus 98* sur l'*Evangile de Jean*[68], de voir surgir un texte, l'*Apocalypse de Paul,* d'origine douteuse, qui paraissait vouloir confirmer la position rigoriste à laquelle il cherchait à échapper.

Insérer une purgation dans l'antichambre de l'Au-delà n'était,

[64] Sur l'exégèse de I Cor. 3/10-15 par saint Augustin voir : J. Gnilka, *Ist 1 Kor. 3, 10-15,* pp. 78-82; J. Ntédika, *L'évolution* n. 9 *supra,* pp. 45-66; J. Le Goff, *La naissance,* pp. 99-110.

[65] *Enchiridion,* XVIII, 69, BA 9, pp. 226-227.

[66] *Civ. Dei* XXI, 26, BA 37, pp. 498-499.

[67] *Ibid.,* X, XXX, BA 34, pp. 538-543 : XIII, XIX, BA 35, pp. 304-305 : XXII, XXVI, BA 37, pp. 680-681 : voir aussi la note complémentaire 33 dans BA 48, pp. 706-710 : *La Genèse au sens littéral,* éd. P. Agaësse – A. Solignac, Paris 1972.

[68] CCL 36, pp. 580-581.

d'ailleurs, pas la seule difficulté que devait affronter saint Augustin. Comment, en effet, concilier les peines qu'elle doit subir avec la définition néoplatonicienne de l'âme, qu'il avait faite sienne très tôt et souvent affirmée avec précision? En voici un des énoncés les plus nets : *Natura animae... res spiritualis est, res incorporea est, vicina est substantiae Dei*[69]. On sait qu'à propos des démons il a avancé l'hypothèse que pouvait se produire, dans l'Au-delà, une union entre le feu et des esprits incorporels semblable à celle qui s'opère entre le corps et l'âme[70]. Cette solution, que saint Augustin n'a jamais appliquée directement au problème du feu purificateur, aurait peut-être pu permettre de comprendre la nature du châtiment infligé à l'âme. Cependant elle se présentait sous une forme abstraite qui ne pouvait certainement pas satisfaire ceux qui mettaient en circulation à son époque l'*Apocalypse de Paul.* Certes le feu jouait dans sa description des peines de l'Au-delà un rôle non négligeable, mais la notion de châtiment y paraissait trop liée à celle de torture. L'âme, dans les ténèbres extérieures, y était conçue comme une sorte de corps, visible pour l'œil du voyageur et soumis à des manipulations matérielles. C'était une autre raison pour saint Augustin de manifester de la défiance à l'égard de ce texte. Pourtant la tradition qui faisait de l'âme une sorte de corps était très répandue.

Clément d'Alexandrie justifie le châtiment du mauvais riche sous les yeux de Lazare en affirmant que l'âme est un corps[71]. Origène procède plus subtilement en disant qu'elle dispose d'un «véhicule», suivant une tradition platonicienne[72]. Tertullien, on le sait, se rattache au stoïcisme et croit à sa corporéité[73]. Jusqu'à Vincentius Victor, dont saint Augustin est obligé de combattre les idées[74], ce

[69] *Enarrationes in Psalmos* 145, 4, 40 : CCL 40, p. 2107. Écrit en 395. Sur la nature de l'âme suivant saint Augustin voir E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris 1949, pp. 56-61. L'exposé augustinien le plus complet est dans le septième livre du *De Genesi ad litteram* BA 48, pp. 510-571 sur lequel voir la note complémentaire 32, pp. 697-706. Voir aussi la thèse de G. Mathon, *L'Anthropologie chrétienne*, pp. 1-65.

[70] «Pourquoi ne dirions-nous pas que les esprits incorporels puissent être affligés de la peine d'un feu corporel, en de réelles manières, bien que merveilleuses, si les esprits des hommes, incorporels assurément eux aussi, ont pu à présent être enfermés dans des membres corporels et pourront alors être rivés à leurs propres corps par des chaînes indissolubles» : *Civ. Dei* XXI, X, 1, BA 37, pp. 426-427 et note complémentaire 35, pp. 785-786. Saint Augustin admet aussi la possibilité de l'existence d'un corps des démons, mais émet de sérieuses réserves sur cette hypothèse *cf. Enchiridion* XVI, 59, BA 9, pp. 208-209. Voir aussi G. Mathon, pp. 7-9 et 18-21.

[71] *Excerpta ex Theodoto* 14, 1, 4 cité par M. Spanneut, *Le Stoïcisme*, p. 174.

[72] H. Crouzel, *Origène*, Paris 1985, pp. 128-129.

[73] Spanneut, *Le Stoïcisme*, pp. 161-165.

[74] Voir *De natura et origine animae*, BA 22, pp. 307-309 et note complémentaire 57, pp. 839-843.

stoïcisme commun semble avoir été très répandu. L'âme incluse dans le corps en épouse la forme[75]. Chez les Pères du désert et dans le milieu où naissent les *Homélies pseudo-macariennes,* on trouve exprimée une conception semblable qui, par l'intermédiaire de Cassien, passe dans les milieux monastiques provençaux du VI[e] siècle[76]. C'est ainsi que l'on peut justifier l'existence de visions de l'Au-delà où des anges et des âmes apparaissent avec la forme d'un corps. Un texte du *De anima* de Tertullien nous semble bien résumer cette conception, qui restera dominante malgré saint Augustin :

> «Un dimanche... j'avais parlé de l'âme pendant que cette soeur était ravie en esprit. Après la cérémonie et le congé donné à la foule, fidèle à sa coutume de nous redire ses visions : «Entre autres choses, me dit-elle, j'ai vu une âme sous forme corporelle *(corporaliter),* et elle avait l'air d'un esprit, mais non d'un esprit vide et sans consistance *(sed non inanis et vacuae qualitatis),* elle me disait même qu'elle pouvait être touchée, tendre et lumineuse et de couleur aérienne, avec la forme humaine en tout»[77].

Et Tertullien utilise ce témoignage pour expliquer le sens de la parabole de Lazare et du mauvais riche :

> «Ainsi le riche a sa langue dans les Enfers, le pauvre son doigt et Abraham son sein»[78].

L'âme dans ces conditions apparaît comme un double du corps. Elle peut souffrir et être localisée. Cette opinion n'est pas le reflet d'une croyance populaire, mais plutôt d'une croyance commune qui ne disparaîtra pas[79]. Cela ne résout pas d'un seul coup tous les problèmes posés par les châtiments purgatoires dans l'Au-delà. En effet, il ne suffit pas de laisser de côté la définition néo-platonicienne de l'âme pour justifier les peines qu'elle doit subir. Il faut tenir compte aussi de l'existence du corps. Lorsque nous pensons à l'âme, nous nous référons inconsciemment à la conception néo-platonicienne, et nous avons tendance à lui attribuer la conduite de toute l'activité psychologique humaine. Il en résulte que le péché serait de sa seule responsabilité et que le corps n'y aurait aucune part; or ceci n'allait

[75] Voir *De natura, op. cit.*, IV, XX, 33, BA 22, pp. 648-649. G. Mathon, *op. cit.* n. 69 *supra*, p. 73.

[76] *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* éd. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger, Berlin 1964 : Homélie Z, pp. 74-76 où l'on montre que l'âme a une forme corporelle; cf. G. Mathon, *op. cit.* n. 69 *supra*, pp. 73-74.

[77] *De anima* IX, 4, éd. Wasjinck, CCL II, pp. 792-793. Cité d'après DTC I art. *âme* col. 987-988 par J. Bainvel.

[78] *Ibid.*, c'est à partir de la même parabole que Clément d'Alexandrie et Irénée ont développé leurs idées matérialistes : M. Spanneut, *Le Stoïcisme*, pp. 147 et 174.

[79] Nous aurons à revenir sur la survie de ces conceptions.

pas de soi pour des mentalités anciennes. Une opinion courante voulait que l'âme et le corps fussent, ensemble, responsables du bien et du mal que fait l'homme. Cette opinion est exprimée très tôt chez Tertullien, Justin, Athénagore[80]. La résurrection des corps était donc nécessaire pour que le Jugement pût avoir lieu, et il ne pouvait être question d'un jugement particulier après lequel tout serait jugé. Même si l'âme était, après la mort, dans un état de bonheur ou de malheur en fonction d'une sorte de préjugement ou après un tri, il n'en restait pas moins qu'avant la résurrection des corps, il ne pouvait y avoir de jugement complet. Dans ces conditions, supposer que l'âme puisse, après une purgation quelconque, passer dans le *refrigerium* était anticiper sur le Jugement dernier. Hilaire de Poitiers expliquait ainsi que l'âme, tout en gardant l'empreinte de son origine divine, prenait aussi sur elle l'empreinte des tares du corps, ce qui permettait évidemment de comprendre qu'elle pût subir un châtiment pour l'ensemble des fautes de l'homme[81]. Grégoire de Nysse, de son côté, pensait que le mauvais riche, «collé» à la vie charnelle, ne pouvait manquer de continuer à y adhérer après la mort[82]. La distinction entre les péchés externes et internes, liés au corps et à l'âme, est une illustration de la même idée[83]. On comprend donc pourquoi le fait d'infliger à l'âme seule des peines purgatives, pouvait poser des problèmes à des hommes habitués à concevoir que la prostitution, l'adultère ou l'amour de l'argent étaient des péchés liés au corps qui, dès lors, avait besoin lui aussi d'une purification. Il est probable que le fait de placer le feu purificateur après la résurrection des corps, comme le fait Origène[84], venait de cette conception anthropologique.

Imaginer une purgation temporaire des âmes, aussi bien que les voir dans leurs souffrances sous la forme d'un corps, soulevait donc des problèmes difficiles à surmonter. Si l'on adoptait la conception néo-platonicienne de l'âme, on se heurtait à sa spiritualité. Si l'on en

[80] Ton H.C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris 1974, p. 156.

[81] J. Doignon, *Corpora vitiorum materies*, p. 211. Origène avançait une notion analogue : H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origéne,* Paris 1956, pp. 181-295.

[82] P. Courcelle, *«Connais-toi toi-même» de Socrate à saint Bernard*, II, 1975, p. 327.

[83] Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 15, SC 38, Pseudo Macaire, Hom. 3,4, éd. H. Dörries, *op. cit.* n. 76 *supra*, pp. 23-24; Saint Jérôme, *In Ezechielem* 13, 43, 23.

[84] Homélie 24 sur Luc XXLV, 2, SC 87, pp. 325-327; Homélie 25 sur les Nombres, 5, SC 29, p. 486; Homélie 3 sur le Psaume 36, 1, PG 12/1337. Sur ce feu voir Le Goff, *op. cit.* n. 9 *supra*, pp. 79-86. Saint Augustin s'est préoccupé de rendre à l'âme la responsabilité du péché : *Civ. Dei* XIV, II, 2 et III, 1, 2, BA 35, pp. 354-361.

restait à la notion de corporéité, on introduisait par là des coordonnées spatiales dans l'Au-delà. En fait la Vision de l'Au-delà était un genre paradoxal. Ceci explique pourquoi, entre autres, l'*Apocalypse de Paul* ne fut pas aussi répandue qu'on pourrait le penser, et pourquoi, également, saint Augustin la récuse. Dans le *De cura gerenda pro mortuis*, en 421, il repousse de la même façon la validité de la vision du pauvre curiale Curma[85]. Il n'en conteste pas la réalité, mais il en déplace le sens. Curma, plongé dans un état cataleptique, a bien eu une vision, mais elle a consisté en images qui lui ont été présentées à l'insu des protagonistes eux-mêmes. Il n'est donc pas passé d'un monde à l'autre. Il n'a vu qu'une projection de l'Au-delà, il n'y a pas pénétré. Il s'est passé la même chose que lorsqu'*Eulogius* vit en songe saint Augustin lui-même, qui lui expliquait des passages difficiles de la leçon qu'il préparait[86]. De même, les martyrs n'interviennent dans la vie des hommes que par l'intermédiaire de la puissance de Dieu; eux-mêmes ne s'occupent pas plus du monde que saint Augustin ne savait qu'il faisait, à distance, un cours à un de ses amis[87]. En somme, l'âme du curiale ne s'est pas déplacée et les images qu'il a vues ne sont que des images. L'Au-delà garde son mystère.

5 – L'Au-delà inconnaissable

Dans ces conditions saint Augustin semble fermer la voie au développement du genre du Voyage dans l'Au-delà. Pourtant, quelques années plus tôt, il l'avait laissée ouverte, dans le livre XII de son *De Genesi ad litteram,* écrit en 414[88]. Il admettait alors que des extatiques pouvaient avoir vu les âmes spirituelles, sous la forme d'une similitude de corps, et placées dans des lieux, eux aussi à l'image de corps. Les voyageurs, également, avaient été transportés par une similitude de leur corps[89]. Dans le cas de Curma, en 421, il exclut cette solution en parlant d'une

> «représentation imaginaire de personnes et de lieux»[90].

Il faut remarquer que c'est à partir de 421 que saint Augustin ajoute, au thème de la rémission possible des péchés dans l'Au-delà après la mort, celui des peines temporaires[91]. Au moment où il commence à

[85] *De cura pro mortuis gerenda* XII, 15, BA 2, pp. 496-503. Voir l'analyse de P.A. Février : *La tombe chrétienne,* p. 175.
[86] *Ibid.*, XI, 13, pp. 494-496.
[87] *Ibid.*, XVII, 21, pp. 516-519.
[88] Sur la date voir BA 48, p. 27.
[89] XII, XXXII, 60, BA 49, pp. 436-439.
[90] *De cura*, XII, 15, BA 2, pp. 500-501.
[91] J. Ntédika, *L'évolution*, p. 17.

en admettre la possibilité, il refuse l'éventualité qu'on puisse les voir et donc les décrire. Même s'il s'agit d'un feu, son mode d'action est forcément indescriptible. Nous avons vu comment, à propos des démons qui sont des esprits et brûlent dans le feu éternel, il avance l'analogie de l'union de l'âme au corps[92]. Mais de même que cette union est un miracle inexplicable, l'action du feu sur les esprits est évidemment inaccessible à l'entendement et à la représentation[93]. C'est probablement une fois persuadé de cela que saint Augustin en vint à nier que les extatiques pussent voir autre chose que des images de l'Au-delà.

Saint Augustin n'a, tout compte fait, pas parlé très souvent de l'état de l'âme après la mort. Mais sa réflexion s'est développée en même temps qu'il approfondissait considérablement ses idées sur le temps. C'est pourquoi, avant tout, l'Au-delà intermédiaire est conçu par lui comme un espace de temps, compris entre deux instants ponctuels insaisissables à la manière du présent. Au moyen de quelques allusions il laisse entendre que l'âme après la mort non seulement vit, mais est passible dans la durée. Elle peut donc être soumise à des peines temporaires de durées différentes suivant la gravité de ses fautes. Il n'a pas repris l'hypothèse d'Origène sur l'école des âmes[94], mais il aurait pu le faire et, peut-être, est-ce cela qu'il insinuait lorsqu'il disait que Nébridius buvait

> «la sagesse au gré de son avidité»[95].

Peut-être cette intuition de la vie de l'âme séparée du corps justifiait-elle également son inquiétude à l'égard de Monique. Car si l'on ne peut préciser le moment d'un jugement particulier, c'est parce que, nous l'avons vu, le Christ juge en permanence. Le temps intermédiaire en son entier pourrait être le temps de ce jugement, et donc de la confrontation avec l'ennemi, du moins pour les âmes imparfaites. Mais il n'en reste pas moins qu'il a dit aussi, nous le savons :

[92] Voir plus haut note 70.

[93] Il faut à ce propos noter les réflexions de saint Augustin sur l'âme en tant que siège de la souffrance, qu'elle soit ou non dans son corps : *Civ. Dei*, XXI, III, 2, BA 37, pp. 374-379. Il avance ainsi l'exemple de l'âme du riche aux Enfers. Si l'âme incorporelle est le siège de la souffrance, même lorsque le corps est seul atteint – «inanimé, il ne souffre pas : animé, il ne souffre pas sans l'âme» –, ne peut-on en déduire que, pour lui, l'âme bien qu'incorporelle et invisible pouvait être atteinte par le feu? Mais saint Augustin ne développe jamais une telle hypothèse, sans doute parce que ce mode d'action du feu n'est pas susceptible de représentation ni même d'explicitation.

[94] H. Crouzel, *Origène, op. cit.* n. 72 *supra*, p. 318.

[95] *Confessions*, IX, III, BA 14, pp. 80-81.

«tel tu seras au moment de sortir de ce monde, tel tu seras dans l'autre vie»[96].

Ceci présente un danger non seulement pour les *mali*, mais aussi pour les *non valde mali*. Or qui peut dire, même pour ceux qui bénéficient de la grâce, à quel moment on entre dans cette catégorie et à quel moment on en sort? Même Monique pouvait avoir à rendre compte, ne fût-ce que pendant un bref laps de temps. Saint Augustin était un inquiet, et son inquiétude s'était certainement accrue à mesure qu'il prenait conscience du mystère qu'était cet état «dans la mort» qui suit la mort même. Peut être est-ce à dessein qu'il a laissé entrevoir, dans le chapitre IX des *Confessions*, l'écart entre son état d'esprit au moment de la mort de sa mère et dix ans après. De toute façon, vers 413, il croyait encore à la possibilité que certains extatiques pussent aller voir ce qui se passe dans l'Au-delà, mais vers 421 il ne le pensait plus. La vie de l'âme «dans la mort» est un mystère insaisissable directement, les visionnaires n'en connaissent que des images indirectes. Seules restent les certitudes de la foi : la miséricorde de Dieu, certainement, mais aussi l'existence de ce feu, affirmée par saint Paul.

En somme, lors même qu'il ouvre la voie au feu purgatoire après la mort, saint Augustin la ferme au voyage dans l'Au-delà. La simultanéité est troublante et ne nous paraît pas résulter d'un hasard. Il faut remarquer, en même temps, qu'il se montre plus explicite sur ce qui se passe «dans la mort» que ses prédécesseurs ou ses contemporains. Les textes rassemblés par Jacqueline Amat font état d'un Au-delà dont la finalité est assez vague. Dativus voit un attroupement de morts[97], un catéchumène de saint Martin des lieux obscurs et une foule de gens[98]. D'autres, comme Prudence, décrivent un paysage conventionnel où figurent le Tartare, l'Averne et le Phlégéton[99]. Non moins traditionnelles sont les représentations du séjour des justes où l'on trouve le *locus amoenus*, le banquet ou le palais[100]. Hormis le fait qu'il est évident que les méchants sont punis et les bons récompensés, rien ne nous est dit sur les caractères propres du séjour intermédiaire. On ne sait pas toujours en quoi il diffère de la situation qui suivra le Jugement dernier. On rencontre cependant quelques allusions à une répartition des âmes en fonction des péchés. Ainsi Curma voit des personnes, qu'il a connues durant sa vie, traitées

[96] Homélie 1 *In Psalmum* 36, 19, CCL 38, p. 344; voir *supra* n. 36.

[97] J. Amat, *Songes et visions*, pp. 366-367 : *Miracula sancti Stephani* 1, 6, PL 46/838.

[98] Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, 7, 8, éd. J. Fontaine, SC 133, pp. 268-269.

[99] J. Amat, pp. 387-388.

[100] *Ibid.*, pp. 393-402.

> «suivant la diversité de leurs mérites»[101].

Saint Jérôme, comme saint Ambroise, distingue entre les saints qui montent directement aux Cieux, les impies ignorant Dieu ou ayant péché mortellement, et les pécheurs destinés à être purifiés par le feu[102]. Prudence, évoquant, dans l'*Hamartigenia,* la perspective de sa propre mort, n'ose pas demander pour lui-même le séjour des bienheureux; il espère ne pas être plongé dans la fournaise du Tartare et souhaite ne subir qu'une peine légère dans le feu de l'Averne[103]. Il se réfère donc aux trois mêmes catégories que saint Jérôme. Saint Ambroise ajoute une pesée des péchés qui permet la distinction entre ceux chez qui prédominent les bonnes actions et ceux dont les péchés pèsent plus, et ne sont pas recouverts par les vertus[104]. Même s'il connaissait le thème de la pesée des âmes rien ne permet de dire qu'il se figurait ainsi un jugement particulier. Il ne fait allusion, en effet, qu'une fois au jugement *post mortem,* sans donner aucune précision[105]. En revanche, il affirme l'existence du feu du Jugement dernier qui purifie certains pécheurs, comme on le trouvait chez Origène, dont il était un lecteur assidu[106], mais aussi chez saint Hilaire, saint Paulin de Nole et saint Jérôme[107]. Ce dernier, dans son *Commentaire sur le prophète Joël,* établit une équivalence entre le jour du Jugement dernier et celui de la mort de chacun[108] :

> «Mais le jour du Seigneur il faut le comprendre comme le jour du Jugement, à savoir le jour de la sortie de chacun de son corps. En effet ce qui est destiné à tous au jour du Jugement est accompli pour chacun au jour de sa mort».

On en a conclu qu'il faisait allusion ainsi au jugement particulier[109]. Mais il faut remarquer qu'il continue son développement en parlant d'un jugement collectif devant les anges et en décrivant

> «le feu dévorant ou consumant qui consume tout en nous : le foin, le bois et la paille»[110].

Or, dans son *Commentaire sur Isaïe,* il place nettement l'action de ce

[101] *De cura,* XII, 15, BA 2, pp. 498-499.
[102] Lettre 119, 7, CSEL 55, 1, II, pp. 456-457. *Contra Pelagianos,* 1, 28, PL 23/544-545; *In Esaiam,* 18, 66, 24, CCL 73 A, pp. 798-799.
[103] Prudence, *Hamartigenia,* v. 958-966, éd. M. Lavarenne, Paris 1945, p. 73.
[104] Saint Ambroise, *Apologie de David,* VI, 24, éd. P. Hadot, SC 239, pp. 102-103.
[105] *De bono mortis* IV, 14, PL 14/374. Voir DTC 8, art. *Jugement* (J. Rivière), col. 1797.
[106] DTC, *Ibid.*, et art. *Feu du Jugement,* col. 2242.
[107] Art. *Feu du Jugement, ibid.*
[108] *In Ioelem* II, 1, 11, CCL 76, p. 180.
[109] J. Rivière dans DTC 8, art. *Jugement,* col. 1797.
[110] *In Ioelem, ibid.*

feu au moment du Jugement dernier, en commentant Matthieu 22/13[111]. Il est plus probable que saint Jérôme voulait dire qu'au moment de la mort le sort futur de chacun est déjà fixé, y compris le passage par le feu du Jugement. Il reprenait peut-être la doctrine ancienne de Tertullien à propos du préjugement de l'âme[112]. Pélage, par contre, pense qu'il n'y a pas de feu du Jugement pour les pécheurs, mais que

> «au jour du Jugement il ne sera pas pardonné aux iniques et aux pécheurs, mais ils brûleront dans les flammes éternelles»[113].

Il est possible qu'il ait partagé une tendance rigoriste d'origine monastique. Mais saint Jérôme lui reproche alors d'interdire ainsi l'action de la miséricorde de Dieu[114].

Saint Augustin, en plaçant le feu purgatoire après la mort, ne faisait que déplacer son action en amont du Jugement dernier. De même, en le destinant aux pécheurs reprenait-il une distinction antérieure. Car, en divisant ces derniers en *non valde boni* et *non valde mali,* il ne faisait qu'exprimer autrement ce qu'Ambroise affirmait déjà en parlant de la proportion entre péchés et bonnes oeuvres[115]. Ce dernier opposait, d'ailleurs, également l'iniquité et les délits, la première signifiant un endurcissement dans l'habitude du péché, et les seconds désignant des fautes passagères[116]. Saint Jérôme, de son côté, parlait de péché mortel et de péché léger ou modique, pour séparer de ceux qui sont destinés à la mort éternelle les autres, qui ne seront pas condamnés définitivement[117].

La grande originalité de saint Augustin reste donc d'avoir, en effectuant cette translation, introduit la temporalité dans la période intermédiaire entre la mort et la Résurrection. Ce faisant, nous l'avons vu, il s'accordait avec sa conception ecclésiologique. De même que l'Eglise poursuit son histoire dans l'Au-delà, les âmes humaines continuent de vivre. Bien qu'il n'ait pas précisé sa pensée sur ce sujet, on peut supposer qu'il n'envisageait pas la perception du temps par l'âme sur le modèle de celle qu'elle en a ici bas. En effet, il manque les coordonnées matérielles qui lui servent de référence.

[111] *In Esaiam* XVIII, LXVI, 24, CCL 73 A, pp. 798-799.

[112] *De Anima* 53, 6. C'est la même idée que reprend saint Augustin lui-même dans son commentaire sur le psaume 36 : voir plus haut note 36 et n. 96.

[113] Cité par saint Jérôme, *Contra Pelagianos* I, 28, PL 23/544.

[114] *Ibid.*

[115] Voir *supra* n. 104.

[116] Voir P. Hadot dans son introduction à l'*Apologie de David, op. cit.* n. 104 *supra*, pp. 31-32 et n. 65.

[117] Lettre 119, 7, CSEL, p. 456.

Mais l'âme, «purgée» par le feu, devait avoir le sentiment de la durée en fonction de l'attente de la délivrance. On peut même se demander – mais c'est là pure hypothèse – si pour lui le feu n'était pas une sorte de métaphore de la durée. De toute façon, il ne rattache jamais l'efficacité de la purgation à l'intensité du feu mais à sa durée. Le temps «dans la mort» est un temps dans la durée de l'attente : de la délivrance puis de la Résurrection, pour les pécheurs; et de la Résurrection seule, pour tous. En écartant la notion de dormition plus ou moins agréable, saint Augustin avait transféré dans l'Au-delà son inquiétude terrestre. Comme son maître saint Ambroise, il pensait que nul n'était sans péché et que seuls les martyrs échappaient donc à la nécessité d'une purgation[118]. L'éternité est introduite dans la temporalité humaine par la certitude de la foi, mais elle n'est atteinte dans sa plénitude que par la transformation opérée dans la Résurrection finale. Auparavant il ne reste qu'une attente plus ou moins heureuse.

Il est certain qu'en introduisant ainsi le temps dans l'Au-delà, saint Augustin n'imaginait pas tous les développements que le Moyen Age tirerait de sa conception. En niant la possibilité d'un contact direct entre les morts et les vivants, il écartait toute idée d'une correspondance chronologique entre les deux univers. Le temps d'attente «dans la mort» sans événements – les morts ne s'intéressent pas au sort des vivants[119] – s'écoule différemment du temps de la vie humaine, linéaire et historique[120]. Même s'ils ont une histoire, les morts sont sortis du cadre de l'histoire humaine. Le seul lien entre ces deux modes d'être est le temps liturgique dans lequel s'insère la prière pour les morts. Mais c'est un temps cyclique et perpétuel qui veut donner une image symbolique de l'éternité. Saint Augustin commémore le nom de sa mère à l'autel, mais sans savoir directement quoi que ce soit de son sort réel – si un moyen de communication avait existé, elle le lui aurait fait connaître[121]. Là se situe le paradoxe auquel il se heurte : il est sûr de la foi de sa mère, et donc de son salut, mais il ne peut en avoir de certitude actuelle, car elle partage le sort de tout le genre humain, puisqu'il ne peut pas affirmer qu'elle n'a jamais péché[122].

Les hésitations et le manque de clarté de saint Augustin, à propos de l'état intermédiaire où sont placées les âmes des morts, proviennent de la certitude qu'il avait que seule la Résurrection permettait l'acquisition complète de la béatitude éternelle[123]. A ce mo-

[118] *Apologie de David*, VI, 24, pp. 102-103.
[119] Voir plus haut n. 47.
[120] J. Guitton, *Le temps*, pp. 404-405.
[121] *De cura*, XIII, 16, BA 2, pp. 502-503.
[122] Voir plus haut n. 19.
[123] E. Lamirande, *L'Église céleste*, pp. 215-224.

ment-là seulement le corps, transformé et réuni à son âme, permettait à l'homme d'accéder à la plénitude dans la participation à Dieu[124]. Son attachement à cette notion fondamentale de la croyance chrétienne l'a empêché de transférer à l'âme la totalité des prérogatives de l'homme ressuscité et cela, paradoxalement, malgré la très haute idée qu'il s'en faisait selon la tradition néoplatonicienne. Le Moyen Age n'aura pas les mêmes scrupules et, tout en faisant subir à sa conception de l'âme des distorsions significatives, développera, à la suite de Grégoire le Grand, le thème du voyage dans l'Au-delà dont il avait voulu écarter l'avènement.

II – Un Au-delà traditionnel

Mais avant Grégoire le Grand et avant que n'apparaissent les premiers voyages dans l'Au-delà au VII[e] siècle, on ne rencontre pas de schéma clair décrivant à la manière de l'*Apocalypse de Paul* le destin de l'âme après la mort. Ce que l'on entrevoit aux V[e] et VI[e] siècles ce sont des esquisses fugitives, des images dominées par la perspective du Jugement dernier.

1 – L'instant de la mort

Saint Augustin qui évoque d'une manière si précise, comme nous l'avons vu, l'instant de la mort, ne s'est pas beaucoup intéressé à ce qui se passe juste après et nous savons qu'il a même voulu fermer la porte aux tentatives d'en savoir plus. Si l'on excepte le Lion et le Dragon, symboliques sans doute, évoqués dans la prière pour l'âme de Monique[125], on ne rencontre pas chez lui d'anges psychopompes ni de démons de l'air. Saint Ambroise, de son côté, parle bien d'une délivrance de l'âme *a nequitiae spiritalis incursionibus*[126], mais cette allusion peut aussi bien désigner les pièges ou les assauts au moment du jugement, quelle que soit sa forme. Ces constatations n'excluent pas, bien entendu, que saint Ambroise ou saint Augustin aient imaginé, comme saint Paul, une atmosphère peuplée d'esprits suivant *Eph.* 6/12[127]. Elles signifient simplement qu'ils ne cherchent pas à représenter l'ascension de l'âme. D'ailleurs, avant les visions de

[124] *Ibid.*, pp. 220-221 et notamment p. 221 n. 2 où l'auteur montre que, par contre, saint Cyprien et saint Ambroise admettent que la vision de Dieu est possible pour les justes dès après la mort.

[125] *Confessions* IX, 13, 36, BA 14, pp. 136-137.

[126] *De excessu Satyri* I, 29, CSEL 73, p. 225.

[127] Le diable «enfermé dans les ténébreuses prisons de l'air» : *Cité de Dieu* XIV, III, BA 35, pp. 358-359 et n. 4. Voir aussi BA 34, p. 600 note complémentaire 56.

Fursy ou Barontus, on ne trouve pas en Occident de descriptions de la dispute de l'âme entre les bons et les mauvais anges dans l'espace atmosphérique. Le thème des «douaniers» reste propre à l'Orient[128]. Lorsque saint Ambroise explique l'action des Principautés de l'air, il le fait en fonction de la vie terrestre[129]. De même, Césaire d'Arles, qui décrit plusieurs fois l'instant de la mort, ne met jamais en scène la sortie de l'âme du corps, et quand il parle des Principautés et des Puissances, il en place l'influence en ce monde et les assimile au diable et à ses anges[130].

On rencontre chez Prudence et saint Jérôme des images de la mort personnifiée sous la forme de monstres dévorants[131]. Saint Martin, au moment ultime[132], voit le diable auprès de lui; il apostrophe la *cruenta bestia*, qui ne pourra rien trouver en lui et ne l'empêchera pas de rejoindre le Sein d'Abraham. Le thème des Puissances qui cherchent dans l'âme ce qui leur revient est ici transposé au démon. Des images semblables n'apparaissent ensuite que chez Grégoire le Grand. Ainsi un enfant atteint par la peste voit des esprits à l'aspect de Maures qui veulent l'enlever[133]. Le riche Chrysaurius se sent entraîné vers les prisons infernales par des esprits noirs et hideux[134]. Théodore est dévoré par un dragon, qui a déjà saisi sa tête dans sa gueule et qui le broie avec ses écailles[135]. Au contraire, un moine d'Iconium sent la tête du dragon s'enfoncer dans sa gorge pour lui ôter le souffle[136]. Ces deux derniers récits rappellent l'évocation de Prudence, dans la mesure où ils présentent des figurations de la mort elle-même plus que des démons. Ils renvoient à une sensation physique de l'agonie qui broie ou étouffe. Par contre les esprits qui cherchent à entraîner l'enfant ou Chrysaurius, si épouvantables soient-ils, ne traduisent pas l'effet direct de la mort. Ils figurent un rapt de l'âme à la sortie du corps, ils n'étranglent ni n'engloutissent. Il faut remarquer, en outre, qu'il n'y a aucune dispute autour de l'âme. Les messagers de l'Enfer ou les dragons sont seuls, les anges sont absents et le sort de l'âme paraît scellé.

[128] Voir M. Jugie, *La doctrine des fins dernières dans l'Église Gréco-Russe* dans *Échos d'Orient* 17 (1914), pp. 5-22, 209-228, 402-421.

[129] *De bono mortis* 6, 22-24, CSEL 32, 1, pp. 723-725.

[130] Sermons 99, 2, CCL 103, p. 405; 105, 7, p. 436.

[131] Saint Jérome, lettre 60, 2, éd. Labourt, III, pp. 91-92 (Jonas dans le monstre). Prudence, *Hamartigenia* v. 946-951, *op. cit.* n. 103 *supra*, p. 73.

[132] Sulpice Sévère, *Vita Martini* Ep. 3, 16, éd. J. Fontaine, SC 133, pp. 342-343.

[133] *Dialogues* IV, 18, 2-4, éd. A. de Vogüé et P. Antin, SC 265, pp. 72-75.

[134] *Ibid.*, IV, 40, 6-8, pp. 142-145.

[135] *Ibid.*, IV, 40, 2-5, pp. 140-143.

[136] *Ibid.*, IV, 40, 10-12, pp. 144-147. Sur le rôle des démons à l'instant de la

Ces images effrayantes de la mort ne sont cependant pas les seules. Les récits de morts apaisées sont au moins aussi nombreux. Il n'est pas nécessaire de revenir sur celui de la mort de Monique. Les cinquième et sixième siècles connaissent plusieurs vies de saints se terminant par la description plus ou moins sobre des derniers moments[137]. Sulpice Sévère semble être le seul à avoir fait figurer un démon au chevet d'un saint. Tous les autres hagiographes, lorsqu'ils font allusion à la sortie de l'âme, la présentent accueillie par des anges ou par des cortèges où figurent vierges, saints et martyrs[138]. Ainsi, dans sa *Vie de saint Paul l'ermite*, saint Jérôme montre le défunt lui-même s'élever dans les cieux, sous les yeux de saint Antoine :

> «au milieu des troupes des anges entre les choeurs des prophètes et des apôtres»[139].

De même saint Honorat est accueilli par les choeurs angéliques et son biographe, saint Hilaire, précise que

> «son passage ne fut arrêté par aucun obstacle»[140].

D'autres figurations sont plus simples. Sulpice Sévère voit, en songe, saint Martin, resplendissant, monter aux cieux sans accompagnement[141]. Grégoire le Grand raconte que saint Benoit a vu l'âme de sa sœur s'envoler sous la forme d'une colombe[142]. Le même auteur montre l'âme de saint Germain de Capoue portée par les anges dans une sphère de feu[143]. Des spectacles analogues sont rapportés par différents auteurs de cette époque[144], et il faudrait y ajouter les témoignages des poètes des cinquième et sixième siècles[145].

Une remarque à propos de ces récits : il est difficile, qu'il s'agisse de pécheurs ou de saints, d'y faire la part entre les évocations métaphoriques et celles qui entendent présenter une réalité. Toutes, cependant, visent à distinguer la mauvaise mort de la bonne. Et, pour cette raison, les rédacteurs ont tendance à mêler le symbolique au réel[146]. Mais, dans tous les cas, il y a exemplarité. De même que

mort voir J. Rivière, *Rôle du démon*, pp. 43-64 : *id. Mort et démon chez les Pères*, pp. 577-603 et P. Antin, *Autour du songe de saint Jérôme*, pp. 350-377.

137 Voir P. Boglioni, *La scène de la mort*, pp. 183-210.

138 *Ibid.*, pp. 196-200.

139 *Vita sancti Pauli*, 14, PL 23/26-27.

140 Hilaire, *Vie de saint Honorat* 34, 1, SC 235, pp. 162-163.

141 *Op. cit.* n. 132 *supra*, Ep. 2, 4, pp. 326-327.

142 *Dialogues* II, 34, 1, SC 260, pp. 234-235.

143 *Ibid.*, II, 35, 3, pp. 238-239.

144 Voir les textes cités par P. Boglioni, *La scène de la mort*, pp. 196-200.

145 Voir J. Fontaine, *Images virgiliennes de l'ascension céleste*, pp. 55-67.

146 L'important, en effet, pour l'auteur n'est pas tant de décrire une scène réelle que d'en donner le sens.

l'apothéose de l'âme suit toujours un déroulement apaisé des derniers instants, l'agonie du pécheur, violente et tourmentée, se prolonge naturellement par une vision d'horreur[147]. Les souffrances ultimes annoncent toujours une suite néfaste pour l'âme. Il est clair alors qu'aussi bien pour le saint que pour le pécheur, au moment du dernier soupir, les jeux sont déjà faits. On ne voit pas où pourrait se placer un jugement particulier. Les uns montent droit vers les cieux et les autres sont entraînés aussitôt vers le Tartare.

2 – Pénitence *in extremis*

C'est donc l'instant dc la mort qui est crucial, puisque le sort futur de l'âme dépend de l'état où elle se trouve à ce moment-là. Il faut que les péchés principaux ou capitaux aient été purgés auparavant par la pénitence, ou qu'à défaut ils le soient dès cet instant[148]. Cette pénitence *in extremis* a fait l'objet de nombreux débats depuis la fin du quatrième siècle[149]. On sait que les obligations entraînées par l'entrée dans la catégorie des pénitents étaient très lourdes. Elles équivalaient à mener une vie quasi monastique jusqu'à la fin de ses jours[150]. Du coup, les pécheurs attendaient le dernier moment pour demander la réconciliation, ce qui avait pour conséquence évidente de dramatiser davantage encore l'instant de la mort. Il y avait le risque, d'abord, de la mort subite, celle dont on demande la délivrance dans les litanies des saints[151]. Pour celui qui mourait avant la réconciliation, bien que déjà pénitent, on considérait en Gaule qu'il était sauvé, alors que Léon le Grand abandonnait son cas au jugement de Dieu[152]. Mais celui qui avait accompli jusqu'à son terme le processus rituel pouvait mourir en sécurité. Seul Fauste de Riez refusait cette solution du dernier moment[153]. Si l'on ajoute à cela la

[147] Grégoire le Grand démontre cela *a contrario* à propos de la mort des justes. Ceux-ci voient apparaître des saints à leur chevet et «grâce à la compagnie intérieure des citoyens du ciel qui s'offre à leur âme, ils sont déliés de leur corps sans douleur et sans crainte» (*Dialogues* IV, 12, 5, pp. 52-53). Même idée dans *Dialogues* IV, 15, 1, pp. 58-59. La même idée aussi dans *Vitae Patrum* 6, 3, 13, cité par A. de Vogüé dans SC 265, pp. 52-53 n. 5.

[148] Sur la classification des péchés voir A. Solignac, *Péchés capitaux* dans DS 12, 1 (1984), col. 853-862; P. Christophe, *Cassien et Césaire*, pp. 34-37 (Cassien) et 68-73 (Césaire); C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VIIème siècle*, Paris 1952, pp. 30-31.

[149] Voir C. Vogel, *La discipline; id., Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, pp. 41-49.

[150] Voir C. Vogel, *Le pécheur*, pp. 38-39.

[151] Voir la formule : *A subitanea et improvisa morte, libera nos Domine* : P. de Clerck, *La «prière universelle» dans les liturgies latines anciennes*, Münster 1977.

[152] C. Vogel, *Le pécheur*, pp. 43, 149 et 175.

[153] *Ibid.*, pp. 129-130.

coutume du viatique déposé dans la bouche du mourant juste avant son dernier soupir[154], ainsi que celle de l'onction des malades[155], on se rend compte que l'instant de la mort a été non seulement dramatisé mais inclus dans un rituel solennel. Il clôt la vie chrétienne comme le baptême l'avait inaugurée dans la petite enfance. Ainsi la mauvaise mort des pécheurs, non réconciliés, prend un relief bien plus grand dans la mesure où elle présage une condamnation éternelle. Ceci, cependant, concerne surtout les péchés mortels dont la liste, d'ailleurs, n'est pas vraiment arrêtée à cette époque[156]. Les péchés véniels, dont l'accumulation peut équivaloir à un péché mortel[157], demandent eux aussi à être rachetés par de bonnes oeuvres[158]. Si tel n'a pas été le cas, on peut supposer que, là aussi, la pénitence finale est le plus sûr moyen. Saint Augustin, nous l'avons vu, avait prévu l'action du feu purgatoire après la mort[159]. En fait, cette solution ne paraît pas avoir été retenue avant Grégoire le Grand. Auparavant on en reste au feu du Jugement dernier, auquel Césaire d'Arles se réfère encore[160].

En effet, l'essai par saint Augustin d'aménager le temps *post mortem* n'a pas été suivi, du moins dans l'immédiat. La prédication pénitentielle des Ve et VIe siècles continue d'être orientée principalement vers l'évocation du Jugement dernier. A la fin du IVe siècle, Pacien, dans sa *Parénèse* entièrement pénitentielle, en explique la nécessité urgente par la perspective de l'approche des derniers temps, où le Tartare et la Géhenne vont ouvrir leurs abîmes[161]. Il fait pourtant allusion au supplice de l'âme du riche, pour souligner que le tourment sera encore bien plus violent après la Résurrection des corps. Pour lui, dans les Enfers, il n'y a plus de confession ni de repentir possible :

> «Hâtez-vous pendant que vous êtes en vie»[162].

Cette absence de distinction logique entre l'état des âmes et celui des ressuscités dans l'Au-delà se retrouve ailleurs. Saint Jérôme l'exprime nettement:

[154] Voir G. Grabka, *Christian Viaticum*, pp. 1-43; D. Sicard, *La liturgie de la mort*, pp. 34-39; P. Boglioni, *op. cit.* n. 137 *supra*, pp. 192-193.
[155] Voir B. Poschmann, *Pénitence*, pp. 203-223.
[156] Voir la bibliographie citée *supra* n. 148.
[157] Suivant Césaire d'Arles : C. Vogel, *Le pécheur*, p. 32.
[158] Voir C. Vogel, *Ibid.*, pp. 162-163 d'après le sermon 179 de Césaire.
[159] *Supra*, pp. 24-28.
[160] Voir J. Le Goff, *La naissance*, pp. 118-121.
[161] Cité dans C. Vogel, *Le pécheur*, p. 99.
[162] *Ibid.*, p. 100.

> «En effet ce qui est destiné à tous au jour du Jugement, est accompli en chacun au jour de sa mort»[163].

Suit la description symbolique de la fin des temps, au cours de laquelle apparaît le feu qui consume le foin, le bois et la paille[164]. Pris dans l'ensemble de la description eschatologique, il semble bien exercer sa fonction au Jugement dernier mais si l'on se réfère à la phrase introductive, le tableau devient plus ambigu. Cette confusion des deux moments eschatologiques était aussi présente en arrière plan de la phrase de saint Augustin que nous avons déjà citée :

> «Tel tu seras au moment de sortir de ce monde, tel tu seras dans l'autre vie»[165].

Lorsque saint Ambroise explique, de son côté, que les âmes en attente dans les *promptuaria* ont un avant goût de ce que la sentence future décrétera[166], il énonce une vérité analogue : qu'il y ait ou non un jugement particulier est sans importance, la situation au moment de la mort ou de la fin ultime est la même. Rien de ceci n'exclut l'éventualité que la Toute-puissance divine fasse passer une âme d'un état à un autre dans l'entretemps, car ceci aura été rendu possible par la situation de cette âme au moment de la mort[167]. La plupart, comme saint Jérôme, semblent préférer un feu purificateur au Jugement dernier, même si rien n'empêche fondamentalement de le placer avant comme saint Augustin[168]. Mais celui-ci, nous l'avons vu, parti de l'hypothèse du feu final, n'a pu l'anticiper qu'en aménageant le temps intermédiaire[169]. Les autres ne posent pas le problème et font comme s'il n'y avait pas de temps dans l'Au-delà. Pour Cyrille d'Alexandrie la parabole du riche et de Lazare était une figure du Jugement qui aura lieu à la Résurrection[170]. C'était là une façon radicale de vider de toute substance le temps intermédiaire. Les Pères latins ne vont pas jusque là mais, comme Pacien, ils mêlent étroitement les deux réalités, ils font un va-et-vient qui vise à les superposer. Leur but est visiblement de maintenir au Jugement dernier son caractère unique, tout en rendant immédiat l'effet de la sentence. C'est un artifice rhétorique qui permet de laisser toute sa

[163] *In Ioelem* II, I, II, éd. M. Adriaen CCL 76, p. 180.

[164] *Ibid.*, «Devant la face de ce peuple qui est fort et nombreux (les anges), il y aura un feu dévorant ou consumant pour consumer tout ce qui en nous est du foin, du bois et de la paille».

[165] Voir plus haut n. 36 et 96.

[166] *De bono mortis* 45-47.

[167] Sur l'efficacité du suffrage pour les morts chez saint Ambroise, saint Augustin et Pierre Chrysologue voir J. Ntédika, *L'évocation de l'Au-dela*, pp. 84-105.

[168] Sur le feu du Jugement dernier voir Le Goff, *La naissance*, pp. 87-91.

[169] Voir plus haut pp. 20-24.

[170] Cité par J. Kelly, *Initiation*, p. 490.

force à la prédication pénitentielle sur les derniers instants. Il n'y aura pas d'intervalle entre la mauvaise mort et le châtiment, et la nécessité de la pénitence n'en est que plus urgente. Cette incertitude voulue apparaissait déjà chez Origène, lorsqu'en commentant le *Psaume 36* il plaçait le secours apporté par le Christ à l'âme aux prises avec les Puissances

> «soit au temps de la sortie du monde soit au temps du Jugement»[171].

3 – Saint Césaire

Les sermons de saint Césaire se placent encore dans cette perpective, mais apportent au schéma une modification intéressante.

Il envisage, d'abord, plusieurs fois le moment où l'âme, juste après la mort, est présentée à Dieu par les anges, tandis que les vers commencent leur travail dans le sépulcre[172]. La finalité de cette mise en scène déjà macabre réside dans le contraste voulu entre le sort du corps, fait du limon de la terre, et celui de l'âme créée à l'image de Dieu[173]. Il faut, dès ici bas, songer avant tout à cette dernière plutôt qu'au corps, quantité négligeable. Cette mise à l'écart du corps est déjà caractéristique d'une anthropologie où l'âme occupe le premier plan. Cependant la comparution devant Dieu, si elle évoque un peu l'*Apocalypse de Paul* ou *IV Esdras*, semble plutôt destinée à mettre en avant la confusion et la honte de l'âme pécheresse :

> «alors se manifestera sa véritable ignominie si elle a été souillée par la luxure ou l'avarice»[174].

Les péchés paraissent visibles dans l'apparence de l'âme tachée, souillée ou revêtue d'habits sordides[175]. Comme l'invité dépourvu d'habit nuptial, elle sera rejetée du festin des noces et vouée aux ténèbres extérieures[176].

Ces descriptions de la sortie de l'âme hors du corps ne sont jamais suivies d'une scène de jugement particulier. Plusieurs fois même l'évocation du Jugement dernier lui succède immédiatement[177]. Le sermon 31 est de ce point de vue très intéressant. Après avoir décrit la comparution de l'âme sainte élevée aux cieux tandis

[171] PG 12/1366.
[172] Sermons 5, p. 29; 14, p. 70; 31, pp. 134-138; 45, p. 204; 224, p. 887.
[173] Sermon 179, p. 728.
[174] Sermon 14, p. 70.
[175] Sermons 109, p. 454; 151, p. 621; 186, p. 760; 224, p. 887.
[176] Mtt. 22/12 : sermons 45, p. 204; 109, p. 454; 151, p. 621; 186, p. 760; 224, p. 886.
[177] Notamment Sermon 31, pp. 135-136 où c'est l'âme pourtant qui est mise au premier plan.

que la mauvaise est destinée au Tartare[178], Césaire en vient à commenter la parabole de Lazare et du mauvais riche. Mais, dans le fil de son développement, il n'hésite pas à parler du corps et de la langue du riche comme si la scène se passait après la résurrection des corps[179]. Et il termine son sermon avec la description du tribunal du juge éternel et l'expression de l'espérance de la gloire éternelle. Ce genre d'ambiguïté est trop souvent répété pour ne pas être intentionnel[180]. En fait, suivant la tradition, toute la prédication de Césaire est orientée vers le Jugement dernier. Il établit une continuité sans interruption entre la vie d'ici-bas et la vie éternelle et escamote le temps intermédiaire. Or on sait que sa prédication porte très souvent sur la nécessité de la pénitence *in extremis* commc achèvement de la vie chrétienne[181]. Quand l'âme, nette ou souillée, est présentée à Dieu, les jeux sont déjà faits.

Dire cela ne signifie pas qu'il n'y a que deux catégories de pécheurs : le sermon 179, qui a déjà fait couler beaucoup d'encre[182] et qui envisage la distinction entre péchés capitaux et péchés menus, montre bien qu'il existe une catégorie intermédiaire : ceux qui n'ont pas racheté sur terre les fautes légères[183]. Ceux-là sont destinés au feu purgatoire, auquel fait allusion saint Paul[184] et sur le texte duquel porte le sermon. Il a été démontré de façon probante qu'il s'agit du feu du Jugement dernier[185]. Mais sur ce dernier des précisions intéressantes sont données. Pour ne pas inciter ses auditeurs à une coupable négligence, Césaire prend soin d'insister non seulement sur la dureté de ce feu ultime, ce qu'avait déjà fait saint Augustin[186], mais aussi, ce qui est plus curieux, sur sa durée. Il s'appuie pour cela sur une citation de la seconde Epitre de Pierre où il est dit :

> «un jour sera comme mille ans et mille ans comme un jour»[187].

Mais il ne prend pas garde que l'auteur de l'épitre dit cela de l'attente qui précède les derniers temps, et il l'attribue à la durée du feu. D'où la glose qu'il fait :

[178] *Ibid.*

[179] *Ibid.*, p. 137.

[180] Voir sermons 45, pp. 204-205; 56, pp. 248-250 (où se succèdent l'évocation du Jugement dernier et la parabole de Lazare et du mauvais riche); 224, p. 887.

[181] Voir C. Vogel, *Le pécheur*, pp. 44-49.

[182] Voir, notamment, P. Jay, *Le Purgatoire*, pp. 5-14 et J. Le Goff, *La naissance*, pp. 118-121.

[183] Sermon 179, 8, pp. 728-729.

[184] *Ibid.*, 9, p. 729.

[185] Voir les références *supra* n. 182.

[186] *Enarratio in Psalmum* 37, 3 : *grauior tamen erit ille ignis quam quicquid potest homo pati in hac uita*; voir J. Ntédika, *L'évolution*, p. 47 et n. 156.

[187] Sermon 179, 5, p. 727 : *II Pierre* 3/8.

> «qui peut dire s'il est destiné à passer dans ce feu des jours, des mois ou peut-être des années?»[188].

Il introduit donc la durée après le Jugement dernier. On voit bien ce qui l'entraîne à cette méprise. Il ne veut pas que cette dernière purification soit prise à la légère mais, ce faisant, il avance une absurdité. Cet exemple a l'avantage de montrer pourquoi il était inévitable que le feu purificateur fût transféré en amont du Jugement dernier, et pourquoi la solution de saint Augustin était destinée à s'imposer. La raison fondamentale étant que seule la durée du supplice semblait susceptible d'assurer une purification incontestable, l'intensité ne suffisait pas. Si l'on regarde les listes des péchés menus établies par Césaire[189], on voit qu'ils concernent surtout la vie la plus quotidienne. C. Vogel les a classés en péchés envers Dieu :

> «Distractions pendant la prière, retard aux offices, manquement au jeûne, serments imprudents, vœux inconsidérés»;

péchés envers le prochain :

> «Médisance, calomnie, jugement téméraire, silence complice, dureté envers ses proches, mauvais accueil aux mendiants, négligence dans les visites aux prisonniers et aux malades, manquement aux devoirs de l'hospitalité, refus de laver les pieds aux hôtes, haine, colère, envie, négligence à rétablir la concorde, basse flatterie»;

péchés envers soi-même :

> «Gourmandise, paresse spirituelle, pensées impures, regards indécents, complaisance aux conversations obscènes, propos obscènes, exercice du devoir conjugal sans intention de procréer, paroles oiseuses, conversations inutiles, à l'église ou ailleurs».

Dans tout cela la sociabilité occupe une place majeure, car même certaines fautes classées ici, dans un souci de casuistique, parmi les péchés envers soi-même relèvent, en fait, des rapports avec autrui : ainsi tout ce qui a trait à la conversation et au langage. Il n'est pas jusqu'à l'attitude pendant les offices – retard, distraction – qui ne s'y rattachent. Dans l'ensemble il s'agit de conséquences de traits de caractères plus ou moins permanents. En bon moine, Césaire veut réformer la personnalité pour la rendre apte à la vie communautaire et spirituelle. Le chrétien parvenu à la vie éternelle aura l'allure du moine parfait. Ce qui est donc de l'ordre de l'habitude invétérée de toute une vie sera réformé dans un autre temps de vie. Le fait de le placer après la résurrection est inconcevable et si Césaire ne l'a pas

[188] *Ibid.*, on retrouve un tableau semblable développé dans l'Homélie VI, 6 d'Eusébius Gallicanus (éd. Fr. Glorie, CCL 101, pp. 71-72, 119-136) que Césaire recopie dans ses homélies 167 et 206.

[189] C. Vogel, *Le pécheur*, pp. 70-71.

anticipé, c'est soit que sa conception de l'Au-delà intermédiaire s'y opposait, soit qu'il ne voulait pas aller à l'encontre d'une opinion majoritaire de son temps. Il n'en reste pas moins que l'introduction de la temporalité dans l'Au-delà évolue vers l'établissement d'une correspondance entre le degré d'imprégnation temporelle et terrestre du péché, et le temps nécessaire à la purification. C'est par ce biais que l'héritage augustinien s'est transmis, mais d'une manière oblique.

III – DANS LE SILLAGE DE GRÉGOIRE LE GRAND

Personne ne s'est engouffré immédiatement dans la brèche ouverte par saint Augustin. Il est vrai que ce dernier, nous l'avons vu, n'avait fait que l'entrouvrir, et n'avait pas laissé derrière lui un schéma susceptible d'être exploité directement par un prédicateur. Nous n'avons conservé de lui aucun sermon portant sur le feu purgatoire après la mort. Or saint Césaire, dans sa prédication, s'inspire essentiellement de son œuvre oratoire à laquelle il fait de larges emprunts[190]. Il faut attendre Grégoire le Grand pour voir utilisé largement le contenu des derniers livres de la *Cité de Dieu* dans le quatrième livre des *Dialogues*[191], où il semble avoir voulu compléter les données du *De cura gerenda pro mortuis* avec l'enseignement ultérieur de l'évêque d'Hippone.

Lorsqu'en 824 le moine de Reichenau, Wettin, s'éveille après avoir eu un avant-goût de sa grande vision, il se fait lire aussitôt les dix premiers folios du quatrième livre des *Dialogues*[192]. A cette époque l'œuvre est devenue depuis longtemps le bréviaire de tous ceux qui se soucient de l'Au-delà[193]. Son influence sur le Moyen Age sera considérable, et sa lecture attentive est un préalable obligé pour

[190] Voir Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, tome I, éd. M-J. Delage (SC 175), Paris 1971, pp. 94-110; les notes de dom Morin aux sermons renvoient surtout aux *Enarrationes in Psalmos*, quatre fois, et à un *Tractatus in Iohanne*, une fois, c'est à dire aussi un sermon. On ne trouve chez Césaire aucune citation du *De fide et operibus*, de l'*Enchiridion* ou du chapitre XXI du *De Civitate Dei* où saint Augustin avait développé ses idées sur le feu purgatoire après la mort.

[191] Voir Introduction de A. de Vogüé à l'édition des *Dialogues*, tome 1 (SC 251), pp. 116-117 et 149-152.

[192] Voir *Heitonis Visio Wettini* dans MGH *Poetae Latini*, 2, éd. E. Dümmler (1884), p. 269.

[193] Voir A. de Vogué, *op. cit.* n. 191 *supra*, pp. 141-143.

comprendre comment le genre littéraire du Voyage dans l'Au-delà a pu prendre son essor une trentaine d'années après.

1 – Un livre de l'âme

On a déjà remarqué que ce quatrième livre tenait dans l'ensemble des *Dialogues* une place à part. A. de Vogüé a noté que les exposés doctrinaux y jouaient un rôle prépondérant et occupaient 25 des 62 chapitres qu'il contient[194]. Cependant les *exempla*, dont un certain nombre avaient déjà été utilisés dans les trois autres livres, dans les *Homélies sur les Evangiles* et les *Moralia*, viennent constamment étayer les étapes de la démonstration[195]. Contrairement à la méthode suivie par saint Augustin, notamment dans le *De cura*, Grégoire ne prend pas pour point de départ quasiment unique l'Ecriture ou la réflexion philosophique, mais des expériences spirituelles exceptionnelles. De ce point de vue, il garde l'objectif qu'il s'était fixé dès le début des *Dialogues :* manifester les miracles accomplis de son temps en Italie par les saints[196]; mais maintenant, au lieu de s'attacher surtout à illustrer la sainteté des personnes, il utilise ces signes pour faire connaître ce qu'est la vie de l'âme dans l'Au-delà[197] : L'existence même du miracle est une preuve de cette vie hors du corps :

> «Si vous saisissez sur le vif la vie de l'âme demeurant dans le corps d'après un mouvement corporel, pourquoi ne pas reconnaître aussi la vie de l'âme séparée du corps qui se manifeste même dans les ossements morts par le pouvoir d'opérer des miracles?»[198].

Mais outre les miracles des saints, Grégoire, dans ce livre, utilise surtout les prodiges qui se produisent à l'occasion de la mort des méchants. Cette concentration du propos sur la destinée de l'âme est marquée, dès le début, par la *fabula* qui raconte la situation de l'enfant né et grandi dans un cachot, et qui ne connaît du monde extérieur que ce qu'il en entend dire[199]. Cet «avatar du mythe de la caverne»[200] a pour but d'expliquer que la vie de l'âme hors du corps n'est perceptible que par la foi et, de façon indirecte, à travers les

[194] *Ibid.*, p. 66.
[195] *Ibid.*
[196] I Prologue 6-8, SC 260, pp. 14-15.
[197] Voir A. de Vogüé, *op. cit.* n. 191 *supra*, p. 67.
[198] IV, 6, 2, SC 265, pp. 40-41.
[199] IV, 1, 3, SC 265, pp. 20-21.
[200] Voir A. de Vogüé, *Un avatar du mythe de la caverne*, pp. 19-24.

manifestations surnaturelles qui accompagnent l'instant de la mort, ou les échos qui en parviennent de l'Au-delà.

Cette connaissance de l'âme par les signes sert de fil conducteur à tout le quatrième livre. L'âme d'un saint peut être d'abord vue par des témoins pendant son ascension céleste. Ainsi saint Benoît a contemplé celle de saint Germain de Capoue[201], un certain Grégoire celle de son frère Speciosus[202], des voyageurs celle d'un reclus[203] et les moines de son monastère celle de Spes[204]. Des moribonds ont été visités au moment du dernier soupir par des saints venus chercher leur âme. C'est le cas d'un prêtre de Nursie assisté par Pierre et Paul[205], de Probus par Juvénal et Eleuthère[206] et de Galla par Pierre aussi[207]. Si le premier avait été seul à voir, et avait donc signalé le fait lui-même, Juvénal et Eleuthère ont été aperçus aussi par un enfant, et Pierre a laissé un signe de son intervention en annonçant la mort d'une moniale trente jours après. Mais les assistants bénéficient parfois eux-mêmes de signes sous la forme de chants célestes, lumières intenses et odeurs parfumées[208]. Dans deux cas ce sont même des personnages de plus haut rang qui se manifestent : le Christ, après Félix, auprès de Tarsilla[209], et la Vierge auprès de la petite Musa[210]. Les démons peuvent aussi témoigner de l'existence de l'âme, comme le prouve une anecdote concernant, elle aussi, un enfant, mais blasphémateur[211]. Cet *exemplum* avait été introduit pour corriger une remarque de son interlocuteur, Pierre, qui laissait entendre que la Jérusalem céleste devait être peuplée surtout de tout-petits et d'enfants. Grégoire reprend alors le fil de son récit et raconte la mort de l'abbé Etienne qui, selon plusieurs témoins, aurait été assisté par des anges[212]. Cette série de treize *exempla* est homogène, comme l'indique le court développement qui suit dans lequel Grégoire explique que :

> «parfois le mérite d'une âme ne se montre pas à sa sortie, mais se déclare avec netteté après le décès»[213].

[201] IV, 8, 1, SC 265, pp. 42-43.
[202] IV, 9, 1-2, pp. 42-45.
[203] IV, 10, 1, pp. 44-45.
[204] IV, 11, 4, pp. 48-49.
[205] IV, 12, 3-4, pp. 50-53.
[206] IV, 13, 1-4, pp. 52-55.
[207] IV, 14, 4-5, pp. 56-59.
[208] C'est ce qui se produit à la mort de Servulus et de Romula : IV, 15, 4.5, pp. 61-63 et IV, 16, 5-7, pp. 64-69.
[209] IV, 17, 1-3, pp. 68-71.
[210] IV, 18, 1-3, pp. 70-73.
[211] IV, 19, 1-4, pp. 72-75.
[212] IV, 20, 4, pp. 76-77.
[213] IV, 21, 1, pp. 78-79.

Ce qui précédait concernait donc la période *ante mortem* et les trois cas suivants le temps *post mortem*. Ainsi, les esprits de deux moines pendus par des Lombards chantent après leur supplice[214], lorsque l'abbé Suranus est décapité par un autre Lombard, la chute de son corps provoque un tremblement de terre[215] et, dans des circonstances identiques, le meurtrier d'un diacre, encore un Lombard, est saisi par un esprit immonde[216]. Ces trois anecdotes avaient, d'ailleurs, été introduites par celle où était relatée la mort de l'abbé Etienne, qui les précédait immédiatement. En effet, les assistants avaient été alors frappés de terreur au moment de la sortie de son âme, à cause de la nature

> «dc la puissance qui avait reçu cette âme sortant du corps[217].

C'est encore celle-ci qui agit évidemment dans le cas des martyrs, dont la mort déclenche chaque fois des phénomènes terrifiants. On ne porte pas la main impunément sur des hommes de Dieu. Et Grégoire, en soulignant cet aspect, montre que la mort du saint, même apparemment néfaste, ne l'est pas. La mort violente peut même contribuer à effacer quelques peccadilles, comme dans le cas de ce prophète biblique qui, ayant mangé au cours de sa mission, fut tué par un lion lequel, ensuite, au lieu de dévorer son corps le veilla[218]. Dans cet ensemble de seize anecdotes Grégoire a, en fait, traité deux sujets. Il a démontré la survie de l'âme, et fait une mise au point sur le caractère faste ou néfaste de la mort. Il peut conclure alors sur le destin de l'âme du juste qui est reçue au ciel directement, sauf dans le cas où il lui reste quelques étapes à franchir encore[219].

En disant cela il annonce un thème sur lequel il reviendra plus tard mais, en attendant, il reprend le fil de sa démonstration liée à l'observation des signes qui se produisent à l'instant de la mort.

Cinq anecdotes illustrent ainsi les facultés particulières de l'âme à l'approche de la sortie du corps. L'avocat Cumquodeus, à l'agonie, veut s'habiller pour aller à la chapelle Saint-Sixte par la voie Appienne. Or les ordonnateurs de ses obsèques le mènent bien en cet endroit et par cette voie, alors qu'il était prévu de l'enterrer ailleurs[220]. De même, le moine Gerontius voit en songe des anges qui inscrivent les noms de trois frères destinés à mourir avant lui[221]. Un autre moine, nommé Mellitus, apprend par une apparition que son

[214] IV, 22, 1-2, pp. 78-79.
[215] IV, 23, 1-2, pp. 78-81.
[216] IV, 24, 1, pp. 80-81.
[217] IV, 20, 4, pp. 76-77.
[218] IV, 24, 2 à 25, 1, pp. 80-83.
[219] IV, 25, 2 à 26, 4, pp. 82-87. 220.
[220] IV, 27, 1-3, pp. 86-89.
[221] IV, 27, 4-5, pp. 88-91.

temps viendra, en même temps que celui de tous ceux qui ont été baptisés à Pâques avec lui[222]. Un jeune esclave, Armentarius, est, lui, allé au ciel où il a pu connaître le nom de ceux qui le suivraient dans la mort. Pour preuve, il y a acquis le don des langues et peut converser en grec et en bulgare avec des témoins[223]. Enfin le comte Théophane, sur son lit de mort, pour rassurer sa femme, lui prédit l'arrêt de l'orage qui pourrait perturber ses obsèques[224]. Si tout ceci illustre les facultés particulières dont jouit l'âme à l'approche des derniers moments, Grégoire, suivant sa méthode, introduit un autre thème au cours de son raisonnement. L'esclave Armentarius a eu une mort néfaste. Il s'est déchiré le bras et les mains avant de passer[225]. Mais le corps du comte Théophane, gonflé par la goutte et plein d'ulcères et de plaies, a été purifié et un parfum agréable en émanait encore quatre jours après[226]. Ceci permet un développement symétrique de celui qui a précédé ces cinq *exempla :* de même que les justes vont au ciel immédiatement, les méchants vont en Enfer sans tarder. Il s'ensuit que des esprits incorporels peuvent être atteints par le feu de la Géhenne[227].

Cette démonstration entraîne Grégoire à raconter trois cas de morts néfastes où l'on voit l'âme punie dans l'Au-delà. La première montre Théodoric mené dans l'*Olla Vulcani,* sans ceinture et sans chaussures, par le pape Jean et le patrice Symmaque, sous les yeux d'un homme de Dieu qui vivait sur l'île de Lipari[228]. Reparatus *spectabilis vir,* avant de mourir voit dans l'Au-delà le bûcher sur lequel brûle le prêtre Tiburce décédé dans un autre lieu[229]. Un curiale meurt sept jours après avoir violé sa filleule pendant la nuit de Pâques, et son corps brûle longtemps dans son sépulcre jusqu'à consumer le tombeau entier[230]. Le sort de l'âme des méchants est ainsi montré clairement dès ici-bas. En même temps est mise à jour la signification de la mort néfaste, distinguée des trois cas de martyres exposés plus haut.

Ayant montré le destin immédiat de l'âme à partir de l'observation des phénomènes qui accompagnent l'instant de la mort, Grégoire pousse plus loin son investigation. Certains signes permettent, en effet, de savoir ce qu'est sa vie ultérieure. Une question de Pierre, à propos des retrouvailles dans l'Au-delà des bons et des mauvais,

[222] IV, 27, 6-8, pp. 90-93.
[223] IV, 27, 10-13, pp. 92-95.
[224] IV, 28, 1-5, pp. 96-99.
[225] IV, 27, 13-14, pp. 94-95.
[226] IV, 28, 3-5, pp. 96-99.
[227] IV, 28, 6 à 30, 5, pp. 98-103.
[228] IV, 31, 1-4, pp. 104-107.
[229] IV, 32, 1-5, pp. 106-109.
[230] IV, 33, 1-4, pp. 108-113.

amène le pape à préciser, à partir de l'exégèse de la parabole de Lazare et le mauvais riche, que non seulement ils se reconnaissent, mais qu'en outre :

> «les bons connaissent les mauvais et les mauvais connaissent les bons»[231].

Ainsi un pieux romain juste avant son trépas a vu et reconnu les prophètes Jonas, Ezéchiel et Daniel, qu'il n'avait évidemment jamais rencontrés[232]. Le moine Jean, non seulement put prédire sa propre mort mais interpella, à son dernier soupir, un moine en train de mourir bien loin de là, et dont il ignorait l'existence jusqu'alors[233]. Eumorphius et le sous-officier Etienne meurent en même temps et en le sachant, puisqu'ils envoient chacun prévenir l'autre par l'entremise de domestiques qui se rencontrent à mi-chemin[234]. Ces trois histoires établissent qu'il y a une sociabilité dans l'Au-delà. Non seulement les relations terrestres continuent, mais il semble qu'elles soient infiniment étendues. En fait, Grégoire continue d'exploiter le thème des capacités étonnantes de l'âme, qui se manifestent aussi bien à l'approche de la mort qu'après. Comme il l'a dit auparavant, il existe une aptitude particulière de l'âme *(uis animae)* qui repose sur sa faculté de pénétration *(subtilitas sua)*[235].

Ceci établi, la discussion entre Pierre et Grégoire s'oriente à partir de la dernière histoire, où Eumorphius prétendait voir un bateau prêt à l'emporter en Sicile avec Etienne. La Sicile est le lieu des Enfers où chaque pécheur est rassemblé avec ses semblables. Encore un effet du maintien de relations sociales dans l'Au-delà! La conversation glisse alors naturellement vers le cas de ceux qui ont fait un tour en Enfer avant leur mort, comme s'ils y avaient été envoyés par erreur. Pierre l'Ibérien, encore un moine, a visité les Enfers dont il a vu les supplices. Au moment où il allait être plongé dans le fleuve de feu, un ange est venu l'en dispenser, à condition qu'il prenne garde désormais à sa conduite. Ce qu'il fit[236]. Etienne, *vir inlustris,* quasiment mort, fut conduit aux Enfers où il vit lui aussi :

> «tout ce qu'il avait entendu dire sans y croire».

Mais il fut renvoyé à la vie, l'administration des Enfers l'ayant confondu avec un forgeron du même nom. Or quant il mourut effectivement, un soldat, peut être convoqué lui aussi par erreur, quitta

[231] IV, 34, 1-5, pp. 112-117.
[232] IV, 35, 1, pp. 116-117.
[233] IV, 36, 1-5, pp. 116-121.
[234] IV, 36, 7-9, pp. 120-123.
[235] IV, 27, 1-2, pp. 86-87.
[236] IV, 37, 3-4, pp. 126-129.

son corps en même temps, mais revint. Il décrivit alors le spectacle infernal où figure le pont, sur le fleuve puant, qui mène à la prairie paradisiaque sur laquelle on bâtit une maison en or. Parmi les personnes qu'il y rencontra, il y avait Etienne engagé sur le pont et tiré vers le haut par des anges, tandis que des démons cherchaient à le faire chuter. Il n'avait donc pas profité vraiment de sa première incursion dans l'Au-delà[237]. Au contraire, le cordonnier Deusdedit, qui portait régulièrement des aumônes à l'église le samedi, avait, aux dires d'un autre visiteur de l'Au-delà, une maison au Paradis, en voie d'édification tous les samedis[238]. L'âme peut donc non seulement voir en songe ou pressentir, mais aussi voyager en état cataleptique. Il arrive même qu'encore incarnée, elle perçoive

> «quelque chose des peines de l'Au-delà»,

soit au moment qui précède immédiatement la mort, soit dans un état critique. Le jeune moine trop turbulent, Théodore, est dans ce dernier cas. Il est, semble-t-il, à toute extrémité. Il sent que sa tête est déjà enfoncée dans la gueule d'un dragon et son corps broyé par ses écailles. Mais la prière de ses frères éloigne le danger, ce qui lui laisse le temps de se convertir avant son trépas définitif[239]. Le riche et avare Chrysaurius voit, les yeux ouverts,

> «des esprits noirs et hideux»

qui l'entraînent vers les prisons infernales. Il demande une trêve qui lui est refusée[240]. Un moine d'Iconium a une aventure semblable. Il avait l'habitude de manger en secret pendant le temps du jeûne. Sur son lit de mort, il voit un dragon qui immobilise ses genoux et enfonce la tête dans sa bouche pour lui ôter le souffle. Lui non plus n'a pas le temps de se repentir[241].

Ces trois histoires, où l'âme incarnée voit ce qui l'attend, évoquent le problème du repentir et de l'éventuelle expiation, soit juste avant le décès soit dans l'Au-delà. Bien que Pierre, posant la question d'un éventuel feu purificateur après la mort, ne le précise pas, il pense probablement au cas du moine qui ne respectait pas le jeûne[242]. Grégoire lui répond en développant l'idée que des fautes légères peuvent être remises dans l'Au-delà, par le moyen de ce feu dont parle Paul dans I Cor. 3/11-15[243]. L'anecdote du diacre Paschasius, qui, malgré sa sainteté, avait gardé une attitude schismatique,

[237] IV, 37, 5-14, pp. 128-135.
[238] IV, 38, 1, pp. 136-137.
[239] IV, 40, 2-5, pp. 140-143.
[240] IV, 40, 6-9, pp. 142-145.
[241] IV, 40, 10-12, pp. 144-147.
[242] IV, 40, 13, pp. 146-147.
[243] IV, 41, 1-6, pp. 146-151.

est là pour le prouver. L'évêque Germain de Capoue le rencontre en train de jouer le rôle de garçon de bain aux thermes d'Angulus. Mais les prières de l'évêque suffisent à le délivrer peu après[244]. Cet *exemplum*, très important, sert de transition vers la fin du quatrième livre, entièrement consacrée au problème du repentir et de l'expiation. Grégoire l'a déjà introduite par son discours sur le feu purificateur, au cours duquel il a fixé un jalon capital en reprenant l'affirmation de saint Augustin, que nous avons déjà rencontrée :

> «tel que chacun part d'ici bas tel il se présente au Jugement»[245].

Il le fait suivre d'un développement sur la localisation souterraine de l'Enfer et d'un exposé sur le mode du châtiment par le feu, qui brûle chacun en fonction de la gravité de ses péchés. Cette torture est éternelle pour les mauvais[246]. Il s'ensuit donc que le fait d'être envoyé à la Géhenne dès après la mort est définitif. Ce sont des âmes immortelles qui sont, dès maintenant, châtiées dans le feu[247]. Par cette remarque Grégoire montre qu'il maintient toujours son cap : il s'agit du sort de l'âme, et la résurrection des corps n'a même pas été signalée à propos du feu perpétuel. Il va le garder jusqu'à la fin du livre en traitant des moyens d'intercession et de purification pour les défunts, dont il montrera les effets, soit directement, soit par analogie avec ce qui peut se produire parfois même en faveur de vivants.

Le premier moyen est antérieur à la mort :

> «Parfois la seule terreur purifie de leurs menus péchés les âmes des justes au moment de leur sortie»[248].

Mais Grégoire ne s'étend pas à son sujet. Il préfère souligner l'efficacité de la componction dans le cas du moine Antoine qui passait sa vie à pleurer et à désirer le ciel. Averti en songe de se préparer à la mort, il apprend que ses péchés lui ont été pardonnés[249]. Un autre moine, Merulus,

> «tout adonné aux larmes et aux aumônes»

voit en rêve une couronne de fleurs blanches qui descend du ciel sur sa tête. Il peut décéder en paix peu après[250]. C'est, bien sûr, la vie antérieure qui décide du sort futur de l'âme, sans compter avec la vertu de componction. Le cas du jeune moine Jean le prouve. Il était

[244] IV, 42, 1-5, pp. 150-155.
[245] IV, 41, 3, pp. 148-149; voir *supra* n. 36, 96 et 165.
[246] IV, 43, 6 à 46, 9, pp. 156-167.
[247] IV, 47, 1-3, pp. 166-169.
[248] IV, 48, 1, pp. 168-169.
[249] IV, 49, 1-3, pp. 168-171.
[250] IV, 49, 4-5, pp. 170-171.

«très au dessus de son âge»

par son intelligence, son humilité, sa douceur et sa *grauitas*. Agonisant, un vieillard l'avertit pendant son sommeil qu'il ne mourra pas cette fois-ci, mais que son tour viendra bientôt. De fait, deux ans plus tard un de ses frères l'appelle à lui du fond de son tombeau, et il meurt dix jours après[251]. Ces trois histoires entraînent Grégoire, à la demande de Pierre, dans un exposé sur la vérité des songes qui peuvent aussi provenir des démons[252]. Mais, reprenant le fil de son discours, il répond à une autre question de Pierre sur l'utilité pour l'âme de la sépulture dans les églises. Il pense quelle n'est profitable qu'aux morts qui n'ont pas commis de péchés graves, car leurs proches pensent alors à prier pour eux quand ils viennent à l'église. Et il donne quatre exemples *a contrario* où des pécheurs n'ont pu qu'y gagner une aggravation de peine. A leur sujet les gardiens d'église sont souvent témoins de ce désagrément. L'un d'entre eux voit ainsi, par révélation, le corps d'une religieuse traîné hors de sa tombe et coupé en deux devant l'autel. Une part brûle tandis que l'autre demeure intacte[253]. Un autre voit en songe le martyr Faustin, à qui est dédiée l'église, qui lui ordonne d'avertir l'évêque d'avoir à expulser le corps du patrice Valérien sous peine de mort. Comme, même après un second avertissement, l'évêque n'a pas obtempéré, il meurt trente jours après, subitement[254]. Deux gardiens voient également des démons tirer hors de l'église Saint-Syrus le corps du défenseur de l'Eglise de Milan, Valentin, «homme fort lubrique». Le lendemain on retrouve son corps dans un autre tombeau, hors de l'église[255]. Encore une histoire de gardien : celui de l'église Saint-Janvier entend l'esprit du président de la corporation des teinturiers, fraîchement enterré, crier : «Je brûle, je brûle!» Le lendemain son épouse constate qu'il ne reste plus dans la tombe que ses vêtements[256].

Le plus efficace pour aider les âmes des trépassés est, en définitive, l'offrande de l'Eucharistie. Les cinq derniers *exempla* du recueil en témoignent. Le premier est un doublet de l'histoire de Paschasius. Un prêtre anonyme rencontre aux bains un anonyme et dévoué serviteur à plusieurs reprises. Il lui offre deux couronnes d'oblations pour le remercier, mais celui-ci préfère qu'il intercède pour ses péchés. Puis il disparaît, ce qui démontre qu'il était en fait un esprit *(spiritus)*. Le prêtre offre pour lui l'hostie chaque jour pendant une

[251] IV, 49, 6-7, pp. 170-173.
[252] IV, 50-51, pp. 172-177.
[253] IV, 53, 1-3, pp. 178-179.
[254] IV, 54, 1-2, pp. 178-181.
[255] IV, 56, 1-4, pp. 180-183.
[256] IV, 56, 1-3, pp. 182-185.

semaine et, retournant aux bains, ne le revoit plus jamais[257]. L'anecdote suivante, bien connue, relate l'institution du fameux trentain grégorien. Un moine du monastère de Grégoire lui-même, sur le point de mourir, est reconnu possesseur de trois pièces d'or. Grégoire décide alors de lui retirer l'assistance de ses frères au moment de sa mort. Il est de plus enterré dans du fumier avec ses trois pièces. Toutefois Grégoire fait offrir à son profit, trente jours de suite, le sacrifice de l'hostie. Son frère alors, après le dernier jour, le voit en songe. Il lui annonce qu'il est maintenant réhabilité dans l'Au-delà et qu'il a reçu la communion[258]. Cette efficacité en faveur des morts n'est, d'ailleurs, que le prolongement de son action pour les vivants. Ainsi le vénérable évêque Cassius offrait chaque jour le sacrifice avec des larmes, en s'immolant lui-même, et le Christ lui-même lui fit dire, par une vision d'un de ses prêtres, de continuer ainsi et qu'il le rejoindrait un jour de fête des Apôtres, ce qui arriva sept ans plus tard au jour dit[259]. Un prisonnier fut libéré de ses chaînes à l'instant où sa femme faisait offrir pour lui le sacrifice[260]. Un matelot naufragé, accroché à un canot, est ravitaillé par un ange au moment où l'on offrait le sacrifice pour lui[261]. Après cette dernière histoire, Grégoire conclut en recommandant l'offrande quotidienne du sacrifice de l'hostie et des larmes pour sauver l'âme de la mort éternelle, sans omettre la contrition du coeur et le pardon des fautes commises contre soi par les autres.

Si l'on prend donc comme fil conducteur, dans ce quatrième livre des *Dialogues*, les *exempla* racontés par Grégoire, on voit que celui-ci fait porter son exposé essentiellement sur la survie de l'âme. L'introduction générale démontrait déjà cet aspect. Elle débute par le rappel de la chute des premiers parents de l'humanité[262] et glisse aussitôt vers l'évocation de l'enfant né dans une prison obscure[263]. Puis vient un exposé sur la nature de l'homme, intermédiaire entre l'ange et la bête, d'où il ressort qu'il participe du premier par son âme et de la seconde par son corps[264]. Le fait que l'homme puisse n'être qu'un corps mortel est écarté par l'exégèse du livre de *l'Ecclésiaste*. C'est donc l'âme qui est la part importante de l'homme par laquelle il a accès à Dieu. C'est par elle qu'il peut non seulement se mouvoir, mais percevoir des échos de l'Au-delà vers lequel il tend, de

257 IV, 57, 3-7, pp. 184-189.
258 IV, 57, 8-16, pp. 188-195.
259 IV, 58, 1-2, pp. 194-197.
260 IV, 59, 1, pp. 196-197.
261 IV, 59, 2-6, pp. 196-199.
262 IV, 1, 1-2, pp. 18-21.
263 IV, 1, 3-5, pp. 20-23.
264 IV, 3, 1-3, pp. 23-27.

«la céleste patrie qu'il contemplait auparavant»[265],

avant la chute, de même que l'enfant, né en prison, ne connaît le monde extérieur que par les récits de sa mère[266]. Le quatrième livre passe donc en revue successivement l'existence de l'âme, connue au moment de la mort par la vision des saints[267], par des signes surnaturels[268] qui parfois peuvent même émaner des démons[269]. L'âme éventuellement, dans les mêmes circonstances, bénéficie de cette connaissance par ses propres facultés de prévision ou par des révélations[270]. En outre, certains phénomènes particuliers suscités par le Seigneur pour l'utilité de l'âme[271] permettent de se faire une idée de son destin immédiatement après la mort[272]. Enfin, il existe des moyens de purification de l'âme. La peur de la mort qui peut effacer de petits péchés[273] et, surtout, l'offrande de l'Eucharistie pour les défunts[274]. Par contre, la sépulture dans les églises est inefficace et même néfaste, pour ceux qui ont commis des fautes graves[275]. La conclusion récapitule tous les moyens de faire son salut durant sa vie : en méprisant le siècle[276], en offrant quotidiennement l'Eucharistie[277], en pardonnant aux autres leurs fautes[278] et en pratiquant de façon générale la miséricorde[279]. Si l'on garde en mémoire cette démarche de Grégoire on voit que son exposé possède une unité de

[265] IV, 1, 1, pp. 18-19.

[266] IV, 1, 3, pp. 20-21.

[267] IV, 7-11, pp. 40-49; seul l'oeil de l'esprit purifié «par une foi pure et une prière prolongée» peut voir l'âme sortant de son corps (IV, 7,1, pp. 40-41).

[268] IV, 12-14, pp. 48-59 (les saints qui viennent chercher l'âme); IV, 15-16, pp. 58-69 (chants, parfums, lumière); IV, 17-18, pp. 68-73 (le Christ et la Vierge); IV, 20, pp. 74-77 (anges) et IV, 22-24, pp. 78-83 (prodiges accompagnant la mort de martyrs).

[269] IV, 18, pp. 72-75.

[270] IV, 27-28, pp. 86-99; Grégoire distingue trois sortes de phénomènes : la prévision causée par la *subtilitas* de l'âme, la connaissance par révélation et la pénétration des secrets célestes au moyen de l'oeil incorporel de l'esprit (IV, 27, 1, pp. 86-87).

[271] IV, 21, 1, pp. 104-105; Julien, dont Grégoire tient l'histoire de la mort de Théodoric, lui a raconté cela dans une de leurs conversations *de animae utilitate*. Les histoires qui suivent décrivant le sort de l'âme après la mort ont évidemment le même objet.

[272] IV, 31-42, pp. 104-155; ces *exempla* portent sur des cas de damnation, sur la sociabilité future des âmes, sur les voyages dans l'Au-delà, sur des morts néfastes où l'âme est aux prises avec les démons ou des monstres, et sur la purgation de Paschasius.

[273] IV, 48-49, pp. 168-173.

[274] IV, 57-59, pp. 184-201.

[275] IV, 52-56, pp. 176-185.

[276] IV, 60, 1, pp. 200-201.

[277] IV, 60, 1-3, pp. 200-203.

[278] IV, 62, 1-2, pp. 204-207.

[279] IV, 62, 3, pp. 206-207.

fond. Le quatrième livre des *Dialogues* est un véritable *Livre de l'âme* portant sur son existence, ses facultés et son destin. Mais Grégoire, au lieu de construire sa démarche dans le cadre d'un exposé purement doctrinal, l'a bâti en fonction des *exempla* qu'il a regroupés de façon significative. Il a ainsi combiné le genre littéraire du dialogue philosophique avec celui du recueil de *mirabilia,* à la manière de Sulpice Sévère[280]. Il a également maintenu son point de vue initial qui était de relater les miracles survenus en Italie à l'époque contemporaine[281].

2 – De la connaissance crépusculaire

Reste cependant que l'on a remarqué l'importance des commentaires doctrinaux dans ce livre[282]. Ils semblent, apparemment, contredire cette impression d'unité que nous venons de dégager. Mais il faut comprendre que si, dans le dialogue philosophique classique, les mythes viennent seulement illustrer le développement intellectuel, ici c'est l'inverse qui se produit[283]. Ce sont les *exempla* qui jalonnent le parcours, et le commentaire intervient au gré de la demande. Si l'on met à part l'introduction et la conclusion, qui portent, nous l'avons vu, entièrement sur l'âme et son salut, les autres passages doctrinaux se répartissent entre deux domaines : les facultés de l'âme et les modalités de sa vie dans l'Au-delà. Le premier thème est illustré d'abord par l'énumération des capacités qui lui permettent de prévoir son sort[284]. On peut y rattacher également le passage sur la sociabilité qui concerne, cependant, aussi l'autre thème[285] et, surtout, le développement sur la fonction et la nature des songes[286]. Les autres commentaires doctrinaux s'insèrent dans le développement sous forme *d'excursus* eschatologiques centrés sur la situation de l'âme après la mort. Grégoire, après avoir exposé par

[280] A. de Vogüé rapproche seulement de Sulpice Sévère les trois premiers livres des *Dialogues* (SC 251, pp. 114-115), mais la comparaison concerne aussi le quatrième livre qui ne fait qu'insérer, comme nous le verrons plus loin, des commentaires doctrinaux dans un recueil *d'exempla*. Sur l'usage de la forme du dialogue par Grégoire voir : J.M. Petersen, *The Dialogues of Gregory the Great*, pp. 21-24.

[281] I, Prol. 7-8, SC 260, pp. 14-17.

[282] A. de Vogüé dans SC 251, pp. 65-66. Nous ne partageons pas pourtant son analyse lorsqu'il dit à propos de ce quatrième livre : «Désormais c'est la doctrine qui structure l'ouvrage et en détermine la progression, les histoires n'ayant pour rôle que d'illustrer des thèses». Comme nous l'avons dit, nous pensons l'inverse.

[283] Sur l'usage du dialogue avant Grégoire, voir : B. R. Voss, *Der Dialog in der fruhchristlichen Literatur*, Munich 1970.

[284] Voir *supra*, n. 270.

[285] IV, 34, pp. 112-117.

[286] IV, 50-51, pp. 172-177.

quels signes on peut discerner sa vie au moment de la mort, décrit le sort des âmes des justes : certaines ont un délai d'attente, les autres vont immédiatement dans le royaume céleste auprès du Christ[287]. Plus loin, après avoir traité le problème de la prévision par l'âme de son état futur, il examine la situation de celles qui vont directement aux Enfers, ce qui l'entraîne à expliquer comment un feu corporel peut agir sur des esprits incorporels[288]. L'histoire d'Eumorphius et Etienne appelés à se rendre en Sicile en bateau l'oblige, ensuite, à convaincre Pierre que les Enfers sont situés dans les régions volcaniques, où

> «les esprits des incroyants *(mentes infidelium)*... voient les lieux de ces tourments auxquels ils ne voulaient pas croire quand on leur en parlait»[289].

Là, les réprouvés sont emmenés dans des demeures différentes,

> «chacun ayant pour compagnons ses égaux en mérites... les superbes avec les superbes, les luxurieux avec les luxurieux, etc...»[290].

A la suite du récit des trois morts néfastes de Théodore, de Chrysaurius et du moine d'Iconium, il répond encore à une question de Pierre sur l'existence du feu purifiant en développant sa théorie des péchés menus effacés avant le Jugement[291]. Enfin, après le récit du cas de Paschasius et l'exposé sur l'accroissement du nombre des révélations, il place une dissertation sur la localisation souterraine de l'Enfer, où un seul feu punit différemment chaque péché pour l'éternité, ce qui est conforme à la justice de Dieu et ne contredit pas à sa miséricorde. A une autre question de Pierre, il répond que l'âme immortelle meurt ainsi dans le feu perpétuel d'une mort immortelle[292]. On voit que, même dans ce dernier commentaire, Grégoire termine sur un problème anthropologique concernant l'âme. Il montre ainsi qu'il n'a jamais perdu de vue son but initial. En fait, son originalité est d'établir une continuité entre l'état de l'âme après la mort et celui des ressuscités après le Jugement. Ce dernier ne change rien à la situation initiale. Tel qu'on était au moment de la mort tel on est à l'instant du Jugement. Simplement, l'âme a été purifiée de certaines fautes mineures, et l'offrande de l'Eucharistie permet de hâter la délivrance de celle qui est châtiée dans le feu purificateur. Au lieu d'escamoter la période intermédiaire, Grégoire la met en valeur en rompant avec la présentation traditionnelle de l'Au-delà. Il tire ainsi

[287] IV, 26, pp. 84-87.
[288] IV, 29-30, pp. 98-105.
[289] IV, 36, 12, pp. 122-123.
[290] IV, 36, 13-14, pp. 122-125.
[291] IV, 41, pp. 146-151.
[292] IV, 44-47, pp. 156-169.

parti de l'avancée augustinienne qu'il est le premier à prendre en compte.

Il a déjà été maintes fois signalé que Grégoire, dans ce quatrième livre, s'est inspiré du *De cura* et du *De civitate Dei* de saint Augustin[293]. La question à laquelle il répond sur l'utilité de la sépulture dans les églises fait écho directement à l'objet même du *De cura*. A l'anecdote de la méprise entre le curiale Curma et son homonyme le forgeron, racontée par saint Augustin, correspond celle des deux Etienne[294]. L'intérêt de l'évêque d'Hippone pour le problème des relations entre les morts et les vivants, comme pour celui de la possibilité des rencontres dans l'Au-delà, rejoint une des préoccupations de Grégoire. Pour une bonne part, donc, le quatrième livre évoque le *De cura*. Mais il s'engage plus à fond dans le problème, ne serait-ce que par son parti de fonder son analyse sur des faits miraculeux, qui ont pour lui un caractère expérimental. En outre, il ne fait pas que répondre à la question sur la sépulture *ad sanctos* dans des termes proches de ceux d'Augustin[295], il y joint la prescription d'un meilleur moyen de délivrance pour les âmes des morts : l'offrande de l'Eucharistie. Certes, ce n'est pas là une innovation, mais Grégoire y ajoute un aspect systématique qui en ferait presque un geste à efficacité universelle, puisqu'il sert aussi à libérer des prisonniers et à aider des naufragés[296]. De même, dégagé des précautions oratoires et des hésitations de saint Augustin, son tableau de l'Au-delà pourrait paraître, au moins à première vue, plein de simplifications presque abusives[297].

Il faut cependant y regarder de plus près. Il est vrai qu'il établit sa doctrine des fins dernières dans un cadre cosmologique très net. Les âmes des justes vont directement dans les cieux, là

> «où est corporellement notre Rédempteur»[298].

tandis que celles des méchants vont immédiatement en Enfer[299], lequel se situe dans un endroit souterrain[300]. L'entrée de ce dernier lui paraît même localisée en Sicile[301]. L'Au-delà est donc structuré sui-

[293] A de Vogüé, SC 251, pp. 116-117 énumère ces rapprochements.

[294] *De cura gerenda pro mortuis* XII, 4, BA 2, pp. 498-503 : *Dialogues* IV, 37, 5-6, pp. 128-129.

[295] A. de Vogüé, SC 251, p. 147, n. 26.

[296] Voir les réflexions à ce propos d'A. de Vogüé, *Ibid.*, pp. 147-149.

[297] Voir *Ibid.*, pp. 149-152.

[298] IV, 26, 1, pp. 84-85.

[299] IV, 29, 1, pp. 98-99.

[300] IV, 44, 1-3, pp. 156-159.

[301] IV, 36, 12, pp. 122-123.

vant un axe vertical : monde souterrain – terre – ciel. De ce point de vue, le fait de montrer Paschasius et son émule anonyme subir des peines purgatoires dans des bains auprès de sources chaudes peut paraître logique[302]. Il s'agit de lieux liés au volcanisme et situés à mi-chemin entre l'Enfer et le Ciel, dans une position souterraine[303]. Cependant la façon dont Grégoire présente les faits oblige à plus de circonspection. Au moment de sa mort, Eumorphius fait prévenir Etienne qu'un bateau est prêt pour les emmener en Sicile[304]. Pierre demande alors à Grégoire pourquoi il est question d'un bateau et celui-ci lui répond que

> «l'âme n'a pas besoin d'un véhicule»,

mais qu'Eumorphius

> «encore dans son corps a vu ce qui était du domaine de ses représentations corporelles, pour lui donner à entendre où son âme allait être menée spirituellement»[305].

Seul donc le lieu peut être réel, le mode de transport est une image. Mais que faut-il comprendre lorsque le soldat voit dans l'Au-delà un pont, un fleuve, des maisons et des personnages[306]? Il y a là une contradiction flagrante. On ne peut affirmer à la fois que les justes vont directement au ciel, et montrer leurs âmes séjourner dans des maisons auprès d'un fleuve. La question, cependant, n'est pas abordée directement. Pierre marque d'abord son étonnement au sujet des briques d'or qui servaient à bâtir la maison :

> «Il est tout à fait ridicule de croire qu'en l'autre vie on aura besoin de tels métaux»[307].

Grégoire approuve et explique que l'or symbolise les bonnes oeuvres de celui à qui est destinée la maison. Les bâtisseurs, jeunes et vieux, garçons et filles, étaient les bénéficiaires de sa bonté ici-bas[308]. Une anecdote supplémentaire vient appuyer cette interprétation. Celle du cordonnier Deusdedit dont quelqu'un a vu, par révélation *(per revelationem),* une maison dans l'Au-delà qui était édifiée pour lui tous les samedis, jour où il portait une part de ses gains à l'église en aumône[309]. Pierre, alors, pose une question supplémentaire : que

[302] IV, 42, 1-3, pp. 150-153 et IV, 57, 3-5, pp. 184-189.
[303] Nous revenons ici, de façon plus complète, sur une analyse déjà faite dans *La géographie de l'Au-delà*, pp. 427-430.
[304] IV, 36, 8, pp. 120-121.
[305] IV, 36, 10-11, pp. 122-123.
[306] IV, 37, 7-12, pp. 130-133.
[307] IV, 37, 15, pp. 134-135.
[308] IV, 37, 16, pp. 134-135.
[309] IV, 38, 1, pp. 136-137.

faut-il penser de ce que certains logis étaient atteints par la brume fétide et d'autres non, et il ajoute :

> «Et ce pont? Et ce fleuve?»[310].

On voit la progression des questions. Pierre a commencé par un détail, les briques d'or, et poursuit par un fait un peu plus important, les maisons atteintes par la brume, avant d'aborder l'essentiel, le pont et le fleuve, c'est-à-dire la signification d'ensemble de la scène. Grégoire peut alors répondre sur le fond après avoir souligné l'absurdité d'un détail. Il donne d'un seul coup sa réponse par une phrase importante :

> «Les objets symboliques nous font comprendre la valeur morale des actions»[311].

Il explique, ensuite, son interprétation qui repose en partie sur une typologie biblique. Le pont qui mène aux *amoena loca* répond ainsi à Mt. 7/14 :

> «étroit est le chemin qui conduit à la vie»[312].

Pour les logis atteints par la puanteur il fait deux rapprochements : il utilise, d'abord, Jb 24/20

> «Sa douceur grouille de vers»,

associant la délectation charnelle, donc selon lui la brume, aux vers et à la mauvaise odeur. Puis, à la requête de Pierre réclamant une autorité scripturaire supplémentaire, il ajoute Gn. 19/24 :

> «Sur les Sodomites, le Seigneur fit pleuvoir feu et soufre»,

où le feu est accompagné de

> «la puanteur du soufre»[313].

Mais il passe rapidement sur le fleuve pour lequel il ne semble pas avoir découvert de référence biblique :

> «Il a vu couler un fleuve puant, parce qu'ici-bas le flot des vices putrides de la chair découle chaque jour vers l'abîme»[314].

On sait que le pont sur le fleuve est une représentation traditionnelle

[310] IV, 38, 2, pp. 136-137.

[311] *Ex rerum, Petre, imaginibus pensamus merita causarum* (IV, 38, 3, pp. 136-137). P. Antin traduit : «Pierre, les choses sont des images nous permettant de saisir les réalités morales» (*Ibid.*); Festugière préfère dire : «Ces représentations visibles des choses nous font apprécier, Pierre, les divers mérites des actions» (Grégoire le Grand, *Dialogues*, Paris 1978, p. 386).

[312] IV, 38, 3, pp. 136-137.

[313] IV, 38, 4-5, pp. 136-139 et IV, 39, 1, pp. 138-139.

[314] IV, 38, 3, pp. 136-137.

de l'Au-delà[315]. Grégoire l'insère dans le cadre symbolique en utilisant autant qu'il le peut la typologie biblique, comme il l'a fait, par ailleurs, souvent pour les récits de miracles[316]. Mais lorsque cet appui lui échappe, il se rabat sur un lieu commun : le flot des vices putrides de la chair. Dans un sermon de la collection dite d'*Eusebius Gallicanus* le pont est déjà utilisé de manière symbolique, mais pour désigner la vie humaine, semblable à un pont très étroit d'où on risque de tomber jusqu'au dernier moment dans un fleuve profond[317]. Si l'on se réfère donc à l'interprétation de Grégoire, il faut conclure que, comme dans le cas du navire vu par Eumorphius, tous les objets contemplés dans l'Au-delà ont un sens symbolique, mais ne sont quc dcs images relevant du domaine des

> «représentations corporelles»[318].

Il en est de même des bûchers que Reparatus a vu édifier dans les *loca poenarum* pour le prêtre Tiburce, et pour lui-même sans doute. En Enfer on n'a pas besoin de bois pour faire du feu, mais ceci est montré

> «pour l'instruction des vivants»[319].

Il faut, certainement, comprendre de la même manière la scène où l'âme de Paschasius et celle de l'anonyme accomplissent la tâche de garçon de bain[320]. Le prêtre de *Centumcellae* qui rencontre l'anonyme le voit disparaître

> «en se dissipant parce que c'était un esprit»[321].

Or Grégoire a déjà eu beaucoup de mal à démontrer qu'un esprit incorporel pouvait être contenu dans un feu corporel[322]. Tout en soulignant que le garçon de bain était un esprit, il ne tente pas de démontrer qu'il pouvait aussi se matérialiser à la vue ou au toucher du prêtre. Tacitement il semble admettre qu'il fallait le ranger dans la catégorie des fantômes. C'est le prêtre et l'évêque Germain de Capoue qui sont l'objet d'une hallucination, ou plutôt c'est une image matérialisée qui leur est montrée par Dieu pour l'utilité des vivants. Il ne paraît pas que l'on puisse en conclure que les étuves sont un

[315] Voir C. J. Bleeker, *The sacred Bridge*, pp. 180-189 et I. P. Culianu, «*Pons subtilis*», pp. 301-312.

[316] Sur l'usage de la typologie dans les récits de miracles voir J. M. Petersen, *The Dialogues*, pp. 29-55 où l'auteur n'aborde pas le quatrième livre.

[317] Eusebius Gallicanus, *Homilia* XL, 3, dans *Collectio Homiliarum* éd. Fr. Glorie, CCL 101 A, Turnhout 1971, pp. 475-476.

[318] IV, 36, 11, pp. 122-123 : *quod per corpus adsueuerat uidere.*

[319] IV, 32, 5, pp. 108-109 : *narraturus haec uiuentibus.*

[320] IV, 42, 3-4, pp. 152-153 et IV, 57, 4-7, pp. 184-189.

[321] IV, 57, 6, pp. 186-187 : *euanescendo innotuit quia spiritus fuit.*

[322] IV, 30, 1-5, pp. 100-103.

lieu de purgation. Simplement elles en sont la meilleure figuration possible. D'ailleurs lorsqu'il fait la théorie de la purification des péchés menus dans l'Au-delà, Grégoire parle seulement d'un *purgatorius ignis*, il ne le situe pas dans l'espace, il en déduit simplement l'existence de l'exégèse de I Cor 3/11-15.

Il résulte de tout cela que, pour lui, nous avons deux types de connaissance de l'Au-delà. Une connaissance théorique, déduite de l'exégèse[323], et une connaissance symbolique, à partir des signes qui s'accomplissent au moment de la mort de certains. Le sens de ces signes s'appuie également, nous l'avons vu, sur une typologie biblique, comme le sens des miracles, mais le degré de réalité n'est pas le même. Le miracle est matériel, le signe est symbole, il est une révélation. Ces révélations sont plus nombreuses dans la mesure où

> «plus le siècle présent approche de sa fin, plus le siècle futur se fait proche»[324].

L'humanité est entrée dans le temps de cette connaissance crépusculaire, où les signes se multiplient comme les lueurs qui annoncent le lever du jour. Cependant ces révélations nous font connaître le sens de ce qui vient, mais ne nous donnent aucune description réaliste de ce qui se passe dans l'Au-delà. En cela, Grégoire rejoint l'interprétation de saint Augustin dans le *De cura*[325]. L'extase, le songe ou la vision éveillée produisent des images symboliques qu'il faut savoir interpréter. A propos des songes, après avoir exposé les six raisons qui peuvent les produire, Grégoire distingue entre les illusions et les révélations. Les saints ont une aptitude particulière pour faire le tri entre les deux :

> «ils savent s'ils reçoivent un don du bon esprit ou s'ils sont victimes d'une illusion»[326].

En écrivant son quatrième livre, le *Livre des âmes*, Grégoire se place dans la situation de l'interprète des signes, il procure une sorte de *Clé des signes* à la manière des *Clés des songes* anciennes. Ce faisant il s'écarte, sans le dire, de saint Augustin, dans la mesure où il ne ferme pas la porte aux récits de voyages surnaturels. Au contraire, il la laisse ouverte en fournissant les moyens d'en tirer profit pour l'utilité des âmes. Du coup, il inaugure l'usage d'un double langage sur les fins dernières, dont on pourra parler dorénavant soit suivant une connaissance théorique soit suivant une connaissance symbolique. Mais le symbole a une valeur primordiale dans la mesure où il est

[323] C'est ainsi qu'il localise au ciel les âmes des justes (IV, 26, 1-2, pp. 84-85) et dans un lieu souterrain celles des méchants (IV, 44, 1-3, pp. 156-159).

[324] IV, 42, 2, pp. 154-155.

[325] Voir notre analyse *supra*, pp. 28-34.

[326] IV, 50, 6, pp. 174-177.

l'outil de la révélation qui fait pénétrer dans l'univers spirituel, la seule vraie réalité derrière l'apparence.

Cette dichotomie épistémologique permet en définitive à Grégoire de conserver la vision commune de l'Au-delà chrétien, tout en permettant à des traditions diverses, souvent chrétiennes, de s'y intégrer sous forme symbolique. La structure théorique combine les divers apports des Pères. Il y a deux lieux attestés : le Ciel où vont les âmes des justes et l'Enfer souterrain où vont celles des méchants. Le *Refrigerium* comme le Sein d'Abraham ont disparu[327]. Isidore de Séville confondra même le Paradis d'Adam avec le Paradis céleste[328] et, plus tard, Julien de Tolède identifiera le Sein d'Abraham avec le Paradis et le Royaume céleste[329]. *L'ignis purgatorius,* de son côté, repris à saint Augustin, n'est pas localisable. L'image symbolique des maisons atteintes par la puanteur le placerait plutôt du côté du Paradis[330], mais celle des étuves semblerait le rapprocher de l'Enfer[331]. L'incertitude est donc totale.

3 – Grégoire de Tours

Chez son quasi contemporain Grégoire de Tours, on retrouve une présentation semblable[332]. Pour la demeure des justes il emploie les termes *Paradisus, regna Paradisi, patria* ou *regnum* de façon équivalente[333]. Le Sein d'Abraham n'apparaît qu'à propos de la parabole évangélique[334], dans l'emploi courant il utilise *Caelum* ou *regnum Caeli*[335]. Pour l'Enfer il emploie *Inferi, Tartarum, carcer* ou *ergastulum*[336]. Ces mots désignent un lieu inférieur, un abîme[337]. En outre, figurent quatre visions de l'Au-delà. Celle de saint Salvi dévoile un univers céleste gagné par une ascension avec des anges guides[338]. La demeure des saints y est décrite comme la cité de l'*Apocalypse* située au dessus du soleil, de la lune, des nuages et même des astres. Elle baigne dans une lumière splendide et le parfum suave

[327] Voir J. P. Mc Clain, *The doctrine of Heaven*, 1956.
[328] Voir J. Ntédika, *L'évocation*, p. 160.
[329] *Ibid.*, pp. 160-161.
[330] IV, 37, 9, pp. 130-131.
[331] IV, 42, 3-4, pp. 152-153.
[332] Voir notre analyse dans *La géographie de l'Au-delà*, pp. 430-435.
[333] *Histoire des Francs*, éd. B. Krusch – W. Levison, MGH SRM I, 1, Hanovre 1951 : I, 1, p. 6; II, 2, p. 39; II, 31, p. 77; III, prol., p. 97; IX, 39, p. 463.
[334] X, 13, p. 498.
[335] VI, 29, p. 296 : VII, 1, p. 325 : X, 13, p. 496.
[336] VI, 22, p. 290 (*inferi*) : I, 22, p. 18 : II, 23, p. 69 : X, 13, p. 498 (*Tartarum*) : II, 23, p. 69 : X, 13, p. 498 (*carcer*) : X, 13, pp. 496-497 (*ergastulum*).
[337] II, 23, p. 69 (*in imis*).
[338] VII, 1, pp. 324-326. Sur les visions de l'Au-delà dans Grégoire de Tours voir : M. P. Ciccarese, *Alle origini*, pp. 251-266.

que l'on y respire sert de nourriture et de boisson. Au dessus, la voix de Dieu sort d'une nuée lumineuse. C'est un *mysterium* dit saint Salvi lui-même de sa vision, qui a donc un caractère symbolique avoué. Le simple fait de la révéler le prive du privilège que lui avait conféré sa participation à ce mystère. En effet, après son retour, il reste trois jours sans prendre de nourriture. Mais dès qu'il a raconté ce qu'il a vu, il éprouve le besoin de s'alimenter. Il a, dès lors, l'impression d'avoir enfreint un interdit et en demande pardon à Dieu. La révélation symbolique est une participation au mystère divin. Celui qui y accède échappe à la condition terrestre. Quand il y retourne, en usant de sa faculté de communiquer avec autrui, il perd son privilège.

Du même type est la vision d'une jeune fille qui s'imaginait accomplir un voyage,

> «et son voeu était de parvenir, en progressant, jusqu'à la source de vie»[339].

Comme elle ignore le chemin, un homme lui dit :

> «Si tu veux accéder à la source de vie je serai le guide de ton voyage».

Ils parviennent jusqu'à une grande source dont les eaux resplendissent comme l'or, et l'herbe, alentour, brille comme des pierres précieuses. Tandis qu'elle boit, l'abbesse vient et, après l'avoir déshabillée, la revêt d'un vêtement royal en lui disant que c'est là le présent que lui envoie son époux. A la suite de cette vision, elle devient recluse. Il n'est pas besoin de grand commentaire pour comprendre que nous sommes en plein symbolisme. L'image baptismale glisse simplement vers le symbole nuptial des noces avec le Christ, à la fois guide et époux sans doute. Grégoire de Tours a combiné deux citations scripturaires (Jn 4/14 et Nb. 20/6) pour souligner le sens de la vision qu'il fait dévoiler par le guide, le Christ lui même :

> «voici la source vive que tu as cherchée à grand peine! Rassasie-toi maintenant à son cours et qu'elle soit pour toi la source d'eau vive jaillissante pour la vie éternelle»[340].

Dans la même vision cohabitent un personnage surnaturel, l'homme image du Christ, et une abbesse bien réelle, sainte Radegonde en l'occurrence. De même, à une image surnaturelle et symbolique, boire à la source de vie, succède un geste réel et symbolique, la vêture. C'est parce qu'elle s'est désaltérée à la source de vie que la jeune fille peut recevoir l'habit de moniale mais, en même temps, la

[339] VI, 29, p. 297.
[340] *Ibid.*

source est l'image de son désir de la revêtir. Les deux gestes n'en font quasiment qu'un et établissent une simultanéité entre l'humain et le divin, le terrestre et le céleste, démarche qui exclut toute volonté de représentation réaliste.

On peut interpréter de la même manière la fameuse vision de Sunniulf[341]. Cet abbé de Randan, homme tout de simplicité et de charité, préférait diriger son troupeau par la supplication plutôt que par la crainte. Conduit *per visum* dans l'Au-delà il voit le fleuve de feu, le pont étroit et, sur l'autre rive, une grande maison toute blanche. Dans le fleuve de feu sont immergés des hommes, les uns jusqu'à la ceinture, d'autres jusqu'aux aisselles ou au menton, comme les laïques ou les clercs de l'*Apocalypse de Paul*. On lui explique que ceux qui se sont montrés mous pour châtier leur troupeau tombent du pont, alors que ceux qui se sont montrés énergiques le traversent sans danger. Aussitôt éveillé il devient plus sévère. Encore une fois s'établit une correspondance immédiate entre la vision et l'acte terrestre. D'ailleurs, dans ce texte ne figurent aucun terme ni aucune expression pouvant se référer directement à l'Au-delà. Seul le fleuve de feu laisse supposer cette interprétation. Le contenu de la scène est assez différent de l'anecdote contée par Grégoire le Grand[342]. On n'y rencontre pas de lutte entre anges et démons, la maison, au-delà du fleuve, n'est pas en briques d'or mais simplement blanche. L'histoire veut simplement démontrer la nécessité de la sévérité abbatiale et non illustrer le sort du pécheur. Cette signifcation restreinte ajuste la description à son objet et en réduit la fonction à celle d'un simple *exemplum*, dont la portée apparaît seulement symbolique. De fait, Grégoire de Tours, ailleurs, semble se figurer autrement l'accès à l'Au-delà.

Le passage véritable est celui du jugement qui répartit les créatures dans un lieu ou un autre. Grégoire de Tours le met en scène à deux reprises dans un contexte particulier. Après la mort de l'évêque Sidoine, un prêtre qui le haïssait se comporte en futur élu à sa succession[343]. Au cours d'un banquet qu'il a organisé, le dimanche après le décès, dans la maison de l'église, un échanson lui raconte le songe qu'il a eu pendant la nuit précédente. Dans une grande maison, sur un trône, il a vu une sorte de juge, que plus loin il appelle roi, assisté de nombreux prêtres, parmi lesquels figure Sidoine, et en présence d'une foule innombrable. Sidoine se dispute âprement avec un prêtre, ami de l'usurpateur, mort quelques années auparavant et que le roi ordonne d'enfermer «dans les angoisses abyssales d'une

[341] IV, 33, p. 166.
[342] *Dial.*, IV, 37, 7-13, SC 265, pp. 128-133.
[343] II, 23, pp. 68-69.

prison», en Enfer donc. Ensuite le juge cite à son tribunal le prêtre usurpateur et charge l'échanson de la commission. Ce récit provoque la mort immédiate du prêtre au banquet. Deux jugements sont juxtaposés, celui d'un mort antérieur, et celui du mort futur. Le premier a été jeté en Enfer, l'autre, victime d'une mort subite et néfaste, ira certainement le rejoindre. La mauvaise mort est ainsi le résultat d'une décision du Seigneur. Là encore la mise en scène établit une simultanéité entre deux événements l'un céleste et divin, l'autre terrestre. L'exemplarité est immédiatement perceptible dans un récit dont la fonction, comme dans le cas de Sunniulf, est l'utilité des vivants. Cette vision est symétrique de celle de saint Salvi. Ce dernier avait contemplé sa future félicité, et la voix de Dieu lui avait prescrit de revenir dans le siècle parce qu'il était utile aux églises, mais avait ajouté la promesse qu'il reviendrait en ce lieu[344]. Le qualificatif de *mysterium*, affecté par saint Salvi lui même à son extase, ne peut-il être rapporté aussi au songe de l'échanson?

L'autre récit de jugement se réfère à la mort du roi Chilpéric[345]. Il est construit en forme de diptyque. En effet, Grégoire de Tours luimême puis le roi Gontran, au cours d'un banquet, racontent tour à tour les songes qu'ils ont eus après l'assassinat de Chilpéric. Grégoire dit l'avoir vu tonsuré, ordonné comme un évêque, puis placé, après l'imposition des mains, sur une chaire non décorée mais recouverte de suie, tandis que des lampes et des cierges brûlaient devant lui. Le roi Gontran, de son côté, l'a vu enchaîné par trois évêques, Tétricus de Langres, Agricola de Nevers et Nizier de Lyon. Deux d'entre eux sont partisans de le délivrer après lui avoir fait subir un châtiment, mais Tétricus refuse cette solution et veut qu'il soit consumé par le feu à cause de ses crimes. C'est sans doute ce dernier qui obtient gain de cause puisqu'apparaît un chaudron bouillonnant sur le feu. Le malheureux Chilpéric, après avoir eu les membres brisés, est projeté dans le chaudron où il est dissous et anéanti. Ces deux histoires consécutives sont assez énigmatiques. Toutes deux sont présentées comme des songes prémonitoires de l'assassinat du roi. La conversation qui les introduit s'ouvre sur une remarque du roi Gontran, considérant que la mort de Chilpéric doit être vengée au plus tôt et que l'incitateur du crime pourrait être l'évêque de Marseille Théodore. Ce à quoi réplique Grégoire, en disant que les causes de la mort de Chilpéric sont Chilpéric lui même, à cause de sa *malitia,* et aussi la prière de Gontran. La vision qu'il raconte semble être une illustration de cette *malitia* de Chilpéric, de sa

[344] VII, 1, pp. 324-325.
[345] VIII, 5, p. 374.

malfaisance qui a consisté à se comporter comme un pseudo-évêque. Si l'on se reporte au portrait qu'il a tracé de Chilpéric à la fin du livre VI, on note qu'il lui reproche, entre autres, d'avoir composé des hymnes et des messes qu'il juge inadmissibles[346]. Dans son livre V il rapporte aussi une conversation qui les opposa à propos de la Trinité[347]. D'après lui, donc, Gontran aurait prié pour la mort de Chilpéric, pseudo-évêque malfaisant. Dans ces conditions, la réplique du roi Gontran aurait pour objet premier de faire porter la responsabilité de la condamnation à Tétricus de Langres. Ce faisant, il ne réfute pas la vision de Grégoire, mais il met en scène un jugement par les évêques dans l'Au-delà, semblable au songe de l'échanson où l'évêque Sidoine jouait le rôle d'accusateur.

La vision de Grégoire ne se référait pas particulièrement à l'Au-delà et n'impliquait pas un jugement explicite, elle n'était qu'une représentation de la *malitia de* Chilpéric. Celle de Gontran, par contre, met en jeu une sentence judiciaire et son application immédiate. Ce qui est en balance alors est soit l'indulgence prônée par Agricola et Nizier, soit la damnation imposée par Tétricus. Le chaudron bouillonnant est une image de l'Enfer qui anéantit le coupable. Dans le songe de l'échanson celui-ci était évoqué par la prison de l'abîme, représentation conforme à celles qui sont utilisées habituellement par Grégoire, nous l'avons vu. La surprise marquée par Grégoire lui même vient peut-être de là[348]. Mais il faut tenir compte aussi de l'hypothèse de l'indulgence soutenue par Agricola et Nizier. S'agirait-il de la perspective d'une peine purgative? Il faut cependant remarquer, à ce sujet, que Grégoire ne parle jamais d'un *ignis purgatorius.* Par ailleurs, les deux songes sont prémonitoires du genre de mort auquel est condamné Chilpéric. Comme le prêtre ennemi de Sidoine, il est menacé d'une mort subite, donc néfaste. L'indulgence, dans ces conditions, pourrait consister en un délai au cours duquel un châtiment terrestre lui serait envoyé pour l'inciter à la pénitence. Ainsi, après avoir fait mettre à mort son fils Chramne, révolté contre lui, le roi Clotaire 1er implore-t-il la miséricorde de Dieu auprès du tombeau de saint Martin avant de mourir[349]. Le malheur de la mort de son fils l'incite au repentir et lui permet d'affronter la mort dans de meilleures conditions, bien qu'il n'en ait pas tiré tout le profit possible[350]. La comparaison avec David et Absalon vient d'ailleurs sous la plume de Grégoire à cette occasion[351]. Il semble bien que,

[346] VI, 46, p. 320.
[347] V, 44, pp. 252-254.
[348] VIII, 5, p. 374 : *admirantibus nobis.*
[349] IV, 20-21, pp. 152-154.
[350] Voir sa réflexion ambiguë sur son lit de mort: IV, 21, p. 154.
[351] IV, 20, p. 153.

dans le cas de Chilpéric, nous ayons affaire au même type de contraste, mais inversé : sa *malitia* était telle qu'il ne pouvait échapper à une mort-châtiment ne lui laissant aucune chance de rachat. L'univers de Grégoire de Tours, contrairement à celui de son homonyme, n'inclut pas le temps augustinien de la purgation dans l'Au-delà. Par contre, à côté de cette conception traditionnelle, le monde des images symboliques est ouvert. Songes et extases n'engendrent pas une description réaliste de l'Au-delà : le chaudron est une image de la mort et non une figuration de l'Enfer. Gontran, dans l'Au-delà du songe, n'a pas rencontré Chilpéric, il a eu la révélation de son sort à venir, de façon symbolique.

4 – Les *Vies des Pères de Mérida*

Rattacher à l'œuvre des deux Grégoire les *Vies des Pères de Mérida* peut paraître paradoxal[352]. En effet, il ne semble pas que l'on puisse dater le texte que nous en avons conservé d'avant 650[353]. Pourtant le diacre de Mérida, anonyme, qui en est l'auteur déclare écrire à la suite des *Dialogues* de Grégoire le Grand pour montrer qu'à Mérida, de son temps, se sont déroulés des faits analogues à ceux racontés par le pape[354]. En outre, nous le verrons, les événements qu'il rapporte baignent dans une atmosphère proche de celle des histoires de Grégoire de Tours[355].

L'œuvre débute par le récit de la mort de trois personnages, un enfant, un moine et un abbé, puis bifurque vers l'évocation des *gesta* de cinq évêques successifs. Mais seuls les trois premiers Paul, Fidelis et Masona ont droit à un développement substantiel, encore que Masona bénéficie d'un traitement particulier, puisque le récit de sa vie occupe plus de la moitié de l'ouvrage entier. Les deux derniers, Innocentius et Renovatus, par contre, sont simplement signalés par deux portraits brefs, composés de lieux communs comme si l'auteur ignorait tout de leur biographie. En fait, si les trois premiers chapitres semblent fidèles à l'intention, déclarée dans une première préface, de suivre les traces de Grégoire le Grand, les biographies d'évêques, introduites par une seconde préface[356], répondent à un autre dessein. Le premier évêque, Paul, a acquis la majeure partie des biens de l'évêché grâce à sa science de médecin et il a réussi, par une habile manœuvre, à les transmettre à son neveu Fidelis en même

[352] *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Text and translation by J. N. Garvin, Washington 1946.

[353] Voir Manuel C. Diaz y Diaz, *Passionnaires*, pp. 54 et 60.

[354] Ed. Garvin, pp. 136-137.

[355] J. Fontaine fait le même rapprochement avec les deux Grégoire : *Conversion et culture*, p. 118.

[356] Ed. Garvin, pp. 160-161.

temps que l'épiscopat. Quant à Masona, c'est le grand homme de l'histoire de la ville. Il a su tenir tête au roi Arien Léovigild et a véritablement «régné» sur la ville sous Recared, le roi catholique[357]. L'œuvre en son entier, peut être composée à partir de documents antérieurs comme les deux préfaces pourraient le laisser penser, est écrite à la gloire du siège de Mérida, au moment où Tolède s'affirme de plus en plus comme la capitale civile et religieuse du royaume[358].

On est loin des préoccupations de Grégoire le Grand dont la documentation portait sur toute l'Italie et non sur une seule ville, fût-elle Rome. De même on ne trouve pas, sous la plume du diacre de Mérida, des développements doctrinaux comme dans les *Dialogues*. Si plusieurs des faits racontés et quelques affirmations permettent de reconstituer la façon dont il se figure l'Au-delà, il n'y a aucune présentation systématique de l'eschatologie. Comme chez Grégoire de Tours, ce sont plutôt les hasards du récit qui introduisent ces mentions. Ainsi le moine glouton du monastère de Cauliana se repent avant de mourir et, après avoir reçu la pénitence et le viatique, a une vision :

> «Sachez, dit-il, que tous mes péchés m'ont été remis. Et voici qu'au dehors les très saints apôtres Pierre et Paul et le bienheureux Laurent, archidiacre et martyr, m'attendent ainsi qu'une troupe innombrable de saints avec lesquels je dois rejoindre le Seigneur»[359].

Une pénitence de trois jours et trois nuits dans les larmes, suivie d'une *mirifica confessio,* a suffi pour produire ce résultat. Son efficacité est prouvée quinze ans plus tard, lorsque sa tombe est ouverte à cause d'une inondation : le corps est intact et répand une très bonne odeur[360]. La pénitence *quasi in extremis* permet donc d'accéder au séjour des saints en compagnie d'apôtres et de martyrs. Ce séjour c'est «le palais du Royaume céleste du Christ» que rejoint l'évêque Renovatus, également en compagnie des chœurs des anges et des légions célestes, et où il règnera sans fin[361]. A l'opposé le mauvais roi arien Léovigild

> «attaqué, suivant le jugement de Dieu, par une très dure maladie perdit une vie pleine de crime et gagna la mort perpétuelle. Son âme fut violemment séparée de son corps, emprisonnée pour subir des peines éternelles, livrée à perpétuité aux Tartares de l'Erèbe où elle fut

[357] Il est présenté par l'auteur entrant dans sa cathédrale avec la majesté d'un roi pour la fête de Pâques : éd. Garvin, pp. 196-197.

[358] Voir les remarques de J. Fontaine et M. C. Diaz y Diaz dans *op. cit.*, n. 352 *supra*, p. 60 ainsi que R. Collins, *Mérida and Toledo* dans *Visigothic Spain : new Approaches*, éd. E. James, Oxford 1980, pp. 189-219.

[359] Ed. Garvin, pp. 154-155.

[360] *Ibid.*

[361] Ed. Garvin, pp. 256-257.

> détenue et ligotée à juste titre pour y brûler à jamais dans des flots de poix bouillonnante»[362].

Une mort néfaste donc, suivie d'une condamnation à perpétuité dans un abîme probablement souterrain et décrit avec les termes employés par le roi Sisebut dans sa *Vie de Didier*[363]. Règne éternel et condamnation perpétuelle sont décidés par Dieu, dès l'instant de la mort, et préfigurés par la mort pénitentielle ou néfaste, comme chez les deux Grégoire. Mais nulle part il n'est fait mention de la possibilité d'une purgation dans l'Au-delà. Cependant, les souffrances des derniers moments ne sont pas un signe infaillible, comme le montre le cas de l'évêque Fidelis. Contrairement à son prédécesseur Paul et à son successeur Masona, il est non seulement présenté comme un saint homme, ce qui est affaire de lieux communs bien disposés, mais aussi comme sujet de visions, au témoignage d'observateurs extérieurs. Il est à plusieurs reprises montré en prière en compagnie d'anges et de saints[364]. A l'approche de sa mort, un homme religieux croyant entendre sonner les matines se précipite à l'église. Il y assiste à un office chanté par des saints. Ceux-ci ensuite se réunissent dans le baptistère et décident que «le moment est venu de donner le signal». Aussitôt apparaissent d'énormes Éthiopiens, ministres du Tartare, chargés de signifier à Fidelis que le moment de sa mort approche. Par deux fois ils ne peuvent obéir aux ordres des saints car Fidelis est en prière dans sa chambre, la troisième fois ils entrent et le frappent d'un coup très violent, suivant l'ordre qu'ils ont reçu,

> «afin que son âme, abandonnant aussi vite que possible ses chaînes corporelles, puisse venir avec nous chez Notre Seigneur Jésus Christ et y recevoir la couronne qui lui est destinée»[365].

Aussitôt l'évêque sent ses membres s'épuiser et son corps dépérir sous l'effet d'une soudaine maladie et, peu après,

> «il gagne joyeusement le royaume céleste précédé par des troupes de saints et accueilli par les chœurs des anges»[366].

Les Éthiopiens sont donc ici, bien que ministres du Tartare, au service des saints. Ils sont à la fois des démons et une image effrayante de la mort. Leur intervention et la souffrance qu'ils infligent n'est pas le signe d'une mort néfaste, comme elle aurait pu l'être chez Grégoire le Grand. Au contraire, ils donnent le signal du départ de l'âme hors du corps dont ils semblent accélérer le processus. Ce n'est pas

[362] Ed. Garvin, pp. 228-231.

[363] Voir les références données par Garvin en note, *ibid.* Sur la *Vita Desiderii* voir l'analyse importante de J. Fontaine, *King Sisebut's Vita Desiderii*, pp. 93-129.

[364] Ed. Garvin, pp. 178-183.

[365] Ed. Garvin, pp. 184-187.

[366] Ed. Garvin, pp. 188-189.

une mort subite, l'évêque a le temps pendant plusieurs jours de mettre en ordre ses affaires et de confesser ses péchés[367]. C'est une mort réglée telle une mise en scène, comme l'était déjà celle du moine glouton qui, plutôt que de courir le risque de se couvrir à nouveau de honte, l'avait appelée de ses vœux[368]. Les enfants qui lui avaient reproché sa conduite l'avaient menacé de la sentence du Jugement de Dieu, en des termes qui semblaient s'appliquer aux derniers temps plutôt qu'à un jugement particulier :

> «Considère le Jugement terrible de Dieu. Considère l'effrayante sentence de cet examen redoutable. Considère, ici bas, la terrible et terrifiante rigueur de ce jugement...»[369].

Nulle part n'est envisagée l'éventualité d'un rachat dans l'Au-delà; jamais il n'est fait allusion à des péchés mineurs.

Il est vrai que cette constatation peut provenir d'une fausse perspective. Le diacre de Mérida, bien qu'il se réfère à Grégoire le Grand, n'a pas eu l'intention d'écrire un tableau complet de l'Au-delà à la manière du quatrième livre des *Dialogues*. Les commentaires doctrinaux font défaut. D'autre part, si Isidore de Séville dont il a pu connaître l'œuvre fait allusion, dans le *De ecclesiasticis officiis*, à un feu purgatoire[370], il ne s'étend guère sur le sujet dans ses ouvrages. Il est donc difficile de connaître l'exacte pensée de l'auteur des *Vies des Pères de Mérida*, même si l'on soupçonne chez lui une conception semblable à celle de saint Césaire et de Grégoire de Tours. La vision du jeune Agustus par laquelle commence son livre est, d'ailleurs, proche de ce dernier[371]. Ce jeune garçon, attaché au service de sainte Eulalie avec d'autres enfants, dans un monastère donc, est tombé malade et, une nuit, il s'est retrouvé dans un *locus amoenus*, rafraîchi par un souffle d'air léger. Là, il a assisté aux préparatifs d'un banquet, où un très grand nombre d'enfants disposaient des tables et des plateaux devant des sièges répartis de part et d'autre d'un trône. On y servait non des viandes vulgaires, mais des volailles grasses dans l'attente de la venue du seigneur roi. Puis une multitude de saints fait son entrée et, avant de prendre place, ils adorent le Christ-Roi, figuré comme un homme très beau, qui les bénit avant de s'asseoir. Au cours du repas, le roi fait convoquer Agustus auquel il promet sa protection :

> «Ne crains rien. Sache que je serai ton protecteur. Jamais rien ne te manquera. Moi même je te nourrirai toujours, moi même je te vêtirai

[367] Ed. Garvin, pp. 186-187.
[368] Ed. Garvin, pp. 152-153.
[369] *Ibid.*.
[370] PL 83/757: voir Le Goff, *La naissance*, p. 135.
[371] Ed. Garvin, pp. 138-147.

toujours, moi même je te protégerai en tout temps et je ne t'abandonnerai jamais».

Il lui fait alors servir des mets et des boissons de sa table, tels qu'Agustus déclare ne plus jamais en vouloir d'autres. Ensuite le Christ, qui n'est d'ailleurs jamais nommé, veut lui faire visiter son jardin, mais, à ce moment, des hommes, criant et hurlant, sont amenés devant son *tribunal.* Il les fait jeter dehors, et ils sont expulsés si vite qu'Agustus ne peut les voir complètement ni les reconnaître. Il déclarera plus tard que, de toute façon, il est impossible là-bas d'identifier qui que ce soit, car tous ont un autre aspect et sont vêtus autrement qu'ici-bas. Vient ensuite la promenade dans le jardin *amoenissimus* où il peut contempler des fleurs et des bosquets admirables le long d'un fleuve aux eaux cristallines. Et, cheminant ainsi, il se retrouve sur sa couche. Il mourra peu après, non sans avoir raconté son histoire au narrateur, qui est l'auteur même des *Vies*, puis à l'abbé du monastère et à quelques autres. Auparavant il avait reçu la pénitence et, dans la nuit qui suit, il apparaît vêtu de blanc à un de ses condisciples. Lui aussi a donc été averti de sa mort et il en a discerné l'approche. Au retour de sa vision il a senti que tous ses membres étaient rompus, comme l'évêque Fidelis. Il a reçu la pénitence, il est mort suivant les rites.

A trois reprises nous avons rencontré cette mort rituelle qui est aussi celle de l'évêque Fidelis et du moine glouton de Cauliana. La mort de l'évêque Masona est racontée plus brièvement, mais reflète une impression semblable :

> «Vieux et décrépit par le grand âge et le nombre des jours, il exhala en paix son dernier soupir, au milieu des paroles d'une prière»[372].

Le moine Nanctus, lui, est mort assassiné, mais il avait derrière lui toute une vie d'ascèse et ses meurtriers sont ensuite la proie des démons. Cependant le martyre n'est pas évoqué à son sujet[373]. C'est donc la pénitence sur terre qui compte y compris le rite pénitentiel sur le lit de mort et le viatique. Même dans le cas du moine glouton, on ne met pas en doute son efficacité; aucun complément n'est nécessaire dans l'Au-delà, les anges sont là pour accueillir le défunt. Le voyage au Paradis qu'accomplit Agustus n'est qu'une confirmation de sa sainteté. Il baigne dans le même type d'atmosphère que la vision de saint Salvi ou celle de la jeune fille qui visite la fontaine de vie chez Grégoire de Tours[374]. Pour saint Salvi, la lumière et les parfums servaient de nourriture. Ici les mets royaux bien que décrits en termes réalistes – des volailles grasses – ont une vertu surnaturelle.

[372] Ed. Garvin, pp. 254-255.
[373] Ed. Garvin, pp. 158-161.
[374] Voir *supra* pp. 61-62 n. 338-340.

Salvi et Agustus ne désirent plus rien d'autre ensuite. Salvi, après son retour, reste trois jours sans s'alimenter ni boire, ce n'est qu'après qu'il eût révélé à ses moines le contenu de sa vision que la sensation du parfum qu'il avait senti l'abandonne, il a besoin à nouveau à son grand désespoir de nourriture solide[375]. L'un comme l'autre reçoivent également la promesse de la protection du Christ[376]. La jeune fille qui se désaltère à la fontaine de vie a aussi accès à une boisson surnaturelle, qui est celle que donne le Christ[377] : les trois textes se réfèrent donc à une symbolique christologique, en rapport avec les mets et les boissons dont bénéficient ceux qu'il protège. Ces nourritures sont liées à l'éternité que procure le Christ. L'homme qui guide la jeune fille, et qui représente le Christ lui même, le lui dit en reprenant les paroles de l'Evangile de Jean : «une source d'eau vive jaillissant pour la vie éternelle». De même le parfum nourrissant qu'absorbe saint Salvi et les mets offerts à Agustus. La signification oscille entre les symboliques baptismale et eucharistique. Chaque visionnaire reçoit un don et une révélation personnels. La dimension parénétique n'est pas absolument première et même, dans le cas de Salvi, le secret divin n'a pas à être révélé. Sa divulgation entraîne non seulement la perte de la satiété perpétuelle procurée par le parfum, mais aussi un châtiment physique : la langue de Salvi est blessée et tuméfiée[378]. En outre, ce type de vision n'est pas forcément prémonitoire de la mort. Ni Salvi ni la jeune fille ne meurent, seul Agustus est dans ce cas. Mais, dans la vision de ce dernier, l'unique évocation de la mort est la présence des hommes hurlants que le Christ repousse. A cette occasion le lieu se transforme en *tribunal* l'espace d'un instant, et cet événement rappelle brièvement au lecteur que nous sommes au carrefour de la vie et de la mort. Les autres personnages sont certes des défunts, mais devenus immortels et transfigurés comme l'a noté Agustus.

La première constatation évidente est que tout ici est symbolique. On pourrait reprendre sans difficulté le type d'exégèse faite par Grégoire le Grand. Les âmes des morts n'ont pas besoin de volailles grasses, pas plus qu'elles n'avaient besoin de véhicule pour aller en Sicile. Le diacre de Mérida utilise le même langage que les deux Grégoire. En outre, comme Grégoire de Tours, il ne paraît pas intégrer, nous l'avons déjà noté, les avancées de saint Augustin et de Grégoire le Grand dans la direction d'un temps de purgation. Après notre analyse cet aspect est peut être un peu mieux compréhensible.

[375] *Histoire des Francs*, VII, 1, p. 326.

[376] Ed. Garvin, pp.142-143; *Histoire des Francs* VII, 1, p. 325.

[377] *Histoire des Francs*, VI, 29, p. 297, avec la citation des paroles du Christ dans Jn 4/14.

[378] *Histoire des Francs*, VII, 1, p. 326.

D'une part le temps de pénitence est prévu sur terre en fonction du jugement de Dieu, d'autre part l'alternative est entre I'immortalité par participation au banquet du Christ et la mort spirituelle figurée par l'expulsion des mauvais serviteurs :

> «Expulsez au dehors ces mauvais serviteurs, ils ne sont pas dignes de voir ma face»

dit le Christ[379]. Le lieu du banquet où se trouve le Christ doit être assimilé au Paradis avec son jardin *amoenissimus*, il l'est aussi sans doute au *Refrigerium* puisqu'un

> «souffle d'air léger rafraîchissait toutes choses par sa brise fraîche»[380].

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, il n'est fait allusion qu'à la mort perpétuelle dans les Tartares de l'Erèbe. On ne voit pas bien où pourrait se situer une troisième voie ou un troisième lieu.

5 – Valerius du Bierzo

Vingt-cinq à trente années après le diacre de Mérida, sans doute entre 675 et 680, l'ermite espagnol Valerius, retiré dans les montagnes du Bierzo, raconte trois récits de voyages qu'il tient de ceux qui les ont effectués[381]. A ce moment, la *Vision de Fursy* a déjà été mise par écrit, dans le nord de la Gaule, et celle de Barontus, un moine berrichon, en est à peu près contemporaine[382]. Mais aucun de ces deux textes n'a franchi les Pyrénées. C'est à une tradition propre que se réfère Valerius même si, à l'origine, l'influence de Grégoire le Grand est certaine.

Valerius est né probablement vers la fin du premier quart du VIIe siècle près d'Astorga[383], dans la province de Galice. Il est certain qu'il fit de bonnes études littéraires dans sa jeunesse avant de choisir la vie monastique et d'entrer au monastère de Complutum, une fondation de saint Fructueux[384]. Ce dernier, avant de devenir archevêque de Braga, avait fondé des monastères tout en étant personnellement un adepte de la vie érémitique. Valerius suit son exemple et

[379] Ed. Garvin, pp. 144-145.

[380] Ed. Garvin, pp. 140-141.

[381] Voir M. C. Diaz y Diaz, *Index Scriptorum* n° 286, 287 et 288. Editions : PL 87/431-436; R. Fernandez Pousa, *San Valerio. Obras*, pp. 110-121; la plus récente et la meilleure est celle de M. C. Diaz y Diaz, *Visiones del Mas Alla en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela 1985, pp. 33-61.

[382] Voir les chapitres suivants.

[383] Voir la biographie de C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo* et J. Fernandez Alonso, *Sobre la autobiografia de San Valerio.*

[384] Sur saint Fructueux voir A. Linage Conde, art. *Fructueux de Braga* dans DHGE 19 (1981), col. 208-230; M. C. Diaz y Diaz, *La vida de S. Fructuoso de Braga.*

passera sa vie dans la solitude des montagnes. Mais il changera trois fois d'endroit à la suite de conflits avec des prêtres ou des propriétaires terriens. Il finira par se fixer à Rufiana dans un ermitage que saint Fructueux avait jadis occupé lui-même. Vers 680 il entra en relation avec une communauté semi-érémitique du Bierzo dont un des moines, Donadeus, était un de ses amis, peut être un de ses anciens disciples. C'est à lui qu'il envoie le récit des trois visions de l'Au-delà, entre 675 et 680. En même temps il écrit, pour les mêmes moines, une compilation hagiographique dont la plus grande partie concerne le monachisme oriental, mais dans laquelle il inclut les trois récits de visions et quelques autres ouvrages de son cru. L'ensemble est publié entre 680 et 685 et envoyé à Donadeus devenu abbé entre temps. En 690 enfin il dédie à ce dernier son autobiographie. On ignore la date de sa mort qui a dû se produire quelque temps après 691[385]. Les textes qui nous intéressent doivent donc être replacés dans le courant d'une oeuvre écrite entièrement pendant la vieillesse d'un anachorète au caractère très tranché[386].

Le premier concerne un moine nommé Maximus que Valerius a connu au début de sa vie monastique, à Complutum sans doute[387]. C'était un frère très assidu à la psalmodie et au comportement réglé, mais aussi un copiste de livres. Il tombe malade, meurt, puis, après plusieurs heures, revient dans son corps. Il raconte alors qu'après en être sorti, il avait été accueilli par un ange de lumière et conduit dans un *amoenissimus locus*, dont les délices sont décrites suivant les règles de la rhétorique. Au milieu de ce Paradis coule une merveilleuse rivière dont l'eau limpide miroite sur un sable argenté. L'ange lui fait boire de cette eau dont le goût est incomparable. Il lui demande alors si sa terre connaît quelque chose de semblable et où il préfère habiter. Maximus déclare vouloir rester ici car, sur terre, il n'y a aucune eau semblable, mais seulement scandales et perditions. Après cela l'ange le conduit jusqu'à l'extrémité de la terre, là où elle s'arrête, et lui montre un horrible abîme creusé jusqu'au fond de

[385] Pour la chronologie des œuvres et de la vie voir : M. C. Diaz y Diaz, *Sobre la compilacion hagiografica de Valerio del Bierzo*, pp. 1-23; *id.*, *Passionnaires*, pp. 55-56; *id.*, *Lettre de Valérius du Bierzo sur la bienheureuse Egérie* dans *Egérie, Journal de Voyage* (SC 296) Paris 1982, pp. 323-329 et *id.*, *Visiones*, *op. cit.* n. 380 *supra*, pp. 33-35.

[386] Sur le milieu érémitique et sa spiritualité voir, outre C. M. Aherne, *op. cit.* n. 383 *supra*, A. Robles Sierra, *San Valerio del Bierzo y sa corriente de espiritualidad monastica*; M. C. Diaz y Diaz, *Eremitical Life in Visigothic Spain.* Des indications utiles aussi dans J. N. Hillgarth, *Popular Religion in Visigothic Spain*.

[387] Nous résumons les trois visions à partir de l'édition de M. C. Diaz y Diaz, *Visiones*, *op. cit.* n. 381 *supra*, à laquelle nous renvoyons systématiquement par le numéro de la page.

l'Enfer. Il lui ordonne de se pencher et de tendre l'oreille. Maximus ne peut rien voir, car une nuée noire monte des profondeurs et forme comme un mur au bout du Paradis. Par contre, il entend des hurlements, gémissements, lamentations, pleurs et grincements de dents, et sent une horrible puanteur. Il est saisi soudain de la peur de tomber, mais l'ange le rassure et l'interroge pour connaître le destin qu'il préfère. Il choisit le Paradis sans hésiter. L'ange le renvoie alors dans sa maison en lui recommandant de bien se conduire et de faire pénitence, s'il veut le rejoindre, sinon il sera précipité en Enfer. Prosterné à ses pieds Maximus le supplie de lui faire miséricorde parce qu'il désire vivre avec lui. Puis il avoue ne pas savoir comment retourner chez lui. L'ange lui prescrit, en réponse, de franchir une montagne. De l'autre côté il verra trois hommes, l'un qui écrit, un autre qui dicte et le troisième qui tient un bâton à la main. Il devra saluer ce dernier qui lui indiquera le chemin à suivre. Tout se passe ainsi mais dès que Maximus s'est engagé sur le chemin, il ouvre les yeux et voit ses familiers en train de vaquer à ses obsèques. Il guérit aussitôt et vit encore quelques temps qu'il consacre à la pénitence puis, définitivement, il meurt.

Le second récit a été recueilli par Valerius plus tard, dans le premier ermitage où il a séjourné. Un jour un religieux nommé Bonellus est venu lui parler à sa fenêtre. Il était reclus lui aussi auparavant, vivant dans la pauvreté et l'abstinence la plus stricte. Il tomba en extase et fut conduit par un ange dans une cellule construite avec des matériaux d'une richesse inouïe. Valerius déploie encore une fois toutes les ressources de la rhétorique pour en donner la description, et énumérer tous les types de métaux précieux et de joyaux qui la composent. L'ange promet à Bonellus qu'il le recevra dans cette habitation s'il persévère dans son ascèse. Quelques temps après, pourtant, Bonellus est saisi par l'acédie qui le pousse à la légèreté et au vagabondage. Il quitte son ermitage. A nouveau il est ravi en extase mais, cette fois-ci, est accueilli par un mauvais ange qui le précipite dans l'abîme. Celui-ci ne se présente pas sous la forme d'un puits mais, comme dans la description de Maximus, c'est un précipice. Bonellus est jeté du haut du faîte et tombe comme une pierre. Il rencontre cependant, au milieu de cet immense espace, un petit gradin auquel il reste accroché un court instant. A peine a-t-il recouvré ses esprits qu'une voix crie : *Vadat!* Et il recommence sa chute pendant bien plus longtemps. Une seconde fois il est arrêté sur un gradin un peu plus grand. Là il rencontre un pauvre homme qu'il avait autrefois secouru quand il était ermite. Celui-ci prie en sa faveur les méchants exécuteurs pour qu'ils lui accordent de rester là. Mais la voix retentit une nouvelle fois, criant : *Vadat! Vadat!,* et il tombe encore, ce coup-ci jusqu'au fond de l'Enfer. Il est alors conduit en présence du diable. Celui-ci n'est pas décrit corporelle-

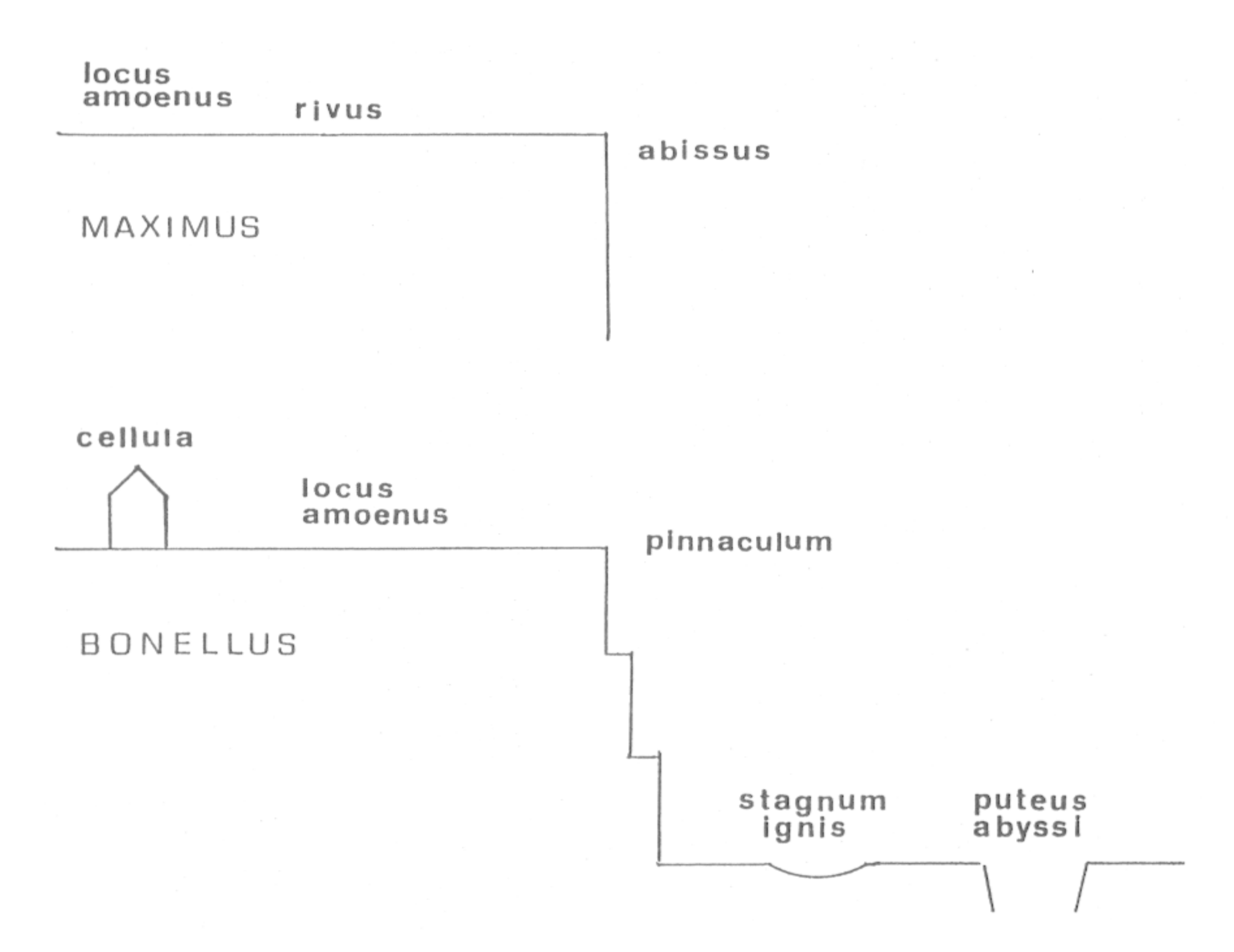
ment, le narrateur précise seulement qu'il a un aspect terrible et effrayant, et qu'il est étroitement enchaîné. Sur sa tête est juché un oiseau de fer, semblable à un corbeau, auquel est fixé le sommet des chaînes. Sans donner une vue de l'agencement des lieux, Bonellus passe à la description de l'instrument des châtiments. Il voit un grand foyer ressemblant à un très grand pin en feu. Au dessus de celui-ci, sans que l'on sache par quel moyen, se trouve disposé un grand plat ou récipient *(tegimen)* auquel la flamme se heurte en le débordant. Il en jaillit une mer de poix bouillonnante qui se répand sur un très vaste espace.

Soudain, surgissent trois anges monstrueux. Un géant, accompagné d'un compère qui lui arrive à l'épaule et d'un troisième jusqu'à mi-corps. Les deux premiers exhibent deux âmes de pécheurs, mais le plus petit, qui n'apporte rien, entre dans une violente colère et ordonne aux autres de jeter ces âmes dans le feu, ce qu'ils font. Tous les trois mènent alors Bonellus plus près de la mer de feu et lui montrent le puits inférieur, où sont les peines les plus dures dont rien ne nous est dit de plus. Comme il reste là, figé par la peur, des archers surgissent et se mettent à le cribler de flèches. Les coups lui font l'effet de gouttes d'eau froide et il résiste en faisant des signes de croix à la ronde. Quelqu'un, on ne sait qui, vient alors l'arracher à leur emprise et le rendre à la lumière d'en haut. Bonellus, s'adressant à Valerius, lui fait part de sa décision de se reclure à nouveau dans un lieu d'une superficie à peine plus grande que sa propre taille. Valerius l'encourage dans cette voie qui doit le mener à la perfection. Ce que fait Bonellus en s'installant à León auprès des corps des saints martyrs.

La dernière histoire Valerius l'a recueillie à l'époque où il résidait dans son troisième ermitage, occupé jadis par saint Fructueux. Il la tenait d'un anachorète, Baldarius, ancien compagnon de saint Fructueux lui-même qui l'employait à tracer des chemins dans la montagne pour relier entre elles les cavernes des ermites. C'est donc du récit d'un vieillard qu'il s'agit. Après qu'il soit resté malade pendant toute une nuit, son âme, au crépuscule, est accueillie à sa sortie du corps par trois colombes très belles dont l'une porte sur la tête le signe de la croix. Elles l'emportent en toute hâte vers l'Orient, en sorte qu'au point du jour ils sont parvenus au dessus des astres du ciel. Elles le conduisent ensuite au sommet d'une très belle montagne couverte d'une foule de vieillards vêtus de blanc. Passant à travers ceux-ci avec ses guides, il se trouve, stupéfait et admiratif, devant la majesté du Seigneur siègeant sur le trône de sa gloire. Il apprend qu'il s'agit de Notre Seigneur Jésus Christ. Celui-ci ordonne de le reconduire dans son corps, car son heure n'est pas encore venue. Mais il demande qu'auparavant il reste un peu ici jusqu'à ce que le soleil soit monté, de peur que ses rayons ne le brûlent durant

la traversée. C'est ainsi que Baldarius assiste au lever du soleil qui monte à grande vitesse depuis l'Orient. Sa circonférence, ramassée comme une énorme boule de feu, irradie en répandant une immense clarté. En avant de lui vole un gigantesque oiseau rouge et noir, qui tempère son ardeur brûlante en battant des ailes comme des rames qui pousseraient l'air. Après que ce spectacle terrible soit passé devant leurs yeux, Baldarius et ses colombes redescendent vers la terre en survolant les mers, les fleuves, les villes, les églises et les montagnes, en contemplant aussi les hommes et les nations diverses. Pendant ce trajet il se sent soudain revenu dans son corps et, ouvrant les yeux, il fait cesser la plainte funèbre de ceux qui entouraient son corps, et elle cède la place à la joie.

TABLEAU I



Parmi ces trois visions, les deux premières forment un couple, non seulement par la ressemblance de leur objet mais aussi par leur construction. Toutes deux sont des voyages dans l'Au-delà proprement dit. Maximus et Bonellus voient le Paradis et l'Enfer. Le premier parcourt le trajet en une seule fois et visite un jardin au bout duquel se trouve l'Enfer, caché par une nuée sombre. Il entend seu-

lement la plainte des damnés. Le second fait deux aller-retour. Pendant le premier il se retrouve dans une *cellula* d'or, pendant l'autre il est précipité en Enfer. Dans les deux récits celui-ci est décrit dans des termes semblables. C'est un *abissus*, un abîme, qui se trouve en un endroit où la terre est fendue jusqu'en bas : *excissa terra deorsum usque ad profundum inferni,* dit Maximus, *abscissa terra deorsum* selon Bonellus[388]. Le premier donne quelques précisions sur son emplacement. Il est situé au bout du Paradis, là où la terre fait défaut : *ad extremum deficiente terra*; c'est un précipice : *inclina modo aurem tuam in hoc precipitio*, lui dit l'ange[389]. Mais il ne voit rien car la nuée sombre qui s'en élève fait office de mur pour le Paradis[390]. Bonellus peut ajouter des renseignements supplémentaires puisqu'il tombe dedans. Son entrée n'est pas celle d'un puits, mais un *pinnaculum* d'où il est précipité[391]. Dégringolant comme une pierre, il longe un très grand mur sur lequel se trouvent deux gradins où il peut s'arrêter un instant[392]. Plus bas se situe l'Enfer inférieur. Les deux visions décrivent donc un paysage terrestre et presque rien n'évoque des lieux célestes, sauf un adjectif utilisé par Maximus pour localiser la rivière : *in medio syderei paradisi*[393]. Quoi qu'il en soit, le caractère réaliste des descriptions laisse peu de place à un contexte surnaturel.

Les deux voyageurs, et Valerius, prennent visiblement soin de s'écarter de la configuration traditionnelle du puits, réservée à l'Enfer inférieur[394]. La seule raison de cette originalité ne peut résider que dans la conformité à un modèle local, lié à leur mentalité de montagnards. Plusieurs fois Valerius s'est plu à tracer un tableau effrayant des solitudes dans lesquelles il a choisi de vivre. Au début de son *Autobiographie*, il décrit les *eremi deserta* où il s'est réfugié : *reperi saxeum locum Deo sacratum eminente celsitudinis in montis*

[388] pp. 47 et 55.
[389] p. 47.
[390] p. 49.
[391] p. 55.
[392] *Ibid.*
[393] p. 47.
[394] Dans l'*Apocalypse de Paul* l'Enfer inférieur correspond au Puits aux sept sceaux : 41. L'image du puits vient de la Bible : *Ps.* 68/16 : *Neque urgeat super me puteus os suum; Ps.* 54/24 : *Tu vero, Deus, deduces eos in puteum interitus : viri sanguinum...; Apoc. 9/1-2 : Et data est ei (angelo) clavis putei abyssi. Et aperuit puteum abyssi, et ascendit fumus putei sicut fumus fornacis magnae...* Pour l'image de l'Enfer inférieur voir *Ps.* 85/13 : *et eruisti animam meam ex inferno inferiori;* 87/7 : *Posuerunt me in lacu inferiori, in tenebroris et in umbra mortis*. Sur l'emploi de ces images dans la patristique voir J. Amat, *Songes et visions*, p. 386 n. 38. Grégoire le Grand situe le puits dans l'*Olla Vulcani : Dial.* IV, 31, 3, SC 265, pp. 104-5 et IV, 36, 12, *Ibid.*, pp. 122-3.

cacumine situm, ab humana habitatione desertum...[395]. Plus tard, lorsqu'il a rejoint l'ermitage où saint Fructueux lui-même avait vécu, il fait construire une chapelle dans un lieu vertigineux qu'il dépeint dans des termes rappelant tout à fait le site de l'Enfer : *in eodem loco quo nulla poterat planities sed saxei ingentis pinnaculi discrimen praecipitis immineret*...[396]. Dans son éloge de la bienheureuse Egérie, Valerius insiste particulièrement sur ses ascensions. Les montagnes qu'elle escalade sont toutes consacrées par la présence divine[397], comme celle où il s'était installé lui-même à ses débuts, *saxeum locum Deo sacratum* [398]; comme celle, aussi, où il a fait construire la chapelle[399]. L'opposition Paradis-Enfer reproduit ainsi celle entre le sommet de la montagne et le précipice. Lorsque Ricimer détruit son ermitage, Valerius se voit lui-même *quasi de coelo ad inferna prolapsum*[400]. L'ermitage avec sa chapelle lui apparaît donc comme une image du Paradis. Placé au bord du gouffre, il surplombe l'Enfer comme juché sur un *pinnaculum*. Ce dernier terme désigne, d'ailleurs, dans l'Evangile, le lieu où le Christ est transporté par le diable qui veut le tenter en le persuadant de se précipiter en bas[401]. Le contraste entre le faîte du temple et le vide *(deorsum)* est analogue à ceux qu'exprime Valerius : Paradis-Enfer, ermitage-précipice.

L'ermite Bonellus voit lui-même le Paradis sous la forme d'une *cellula* qu'il appelle aussi un *habitaculum*[402]. Lorsqu'il est atteint par l'acédie et qu'il quitte son ermitage, il le désigne par le même terme, *habitaculum*[403]. Certes, ce mot est employé par Grégoire le Grand à propos des demeures bâties au delà du fleuve de l'Enfer[404], mais le contexte érémitique demeure trop prépondérant pour ne pas être essentiel ici. D'ailleurs, ce Paradis érémitique semble s'opposer à celui, plus traditionnel, que visite le moine Maximus. Le *locus amoenissimus* de ce dernier est un jardin conforme au lieu commun ancestral[405]. Mais au lieu d'être irrigué par les quatre fleuves habituels ou simplement bordé par un cours d'eau[406], celui-ci le traverse en son

395 PL 87/439-440.

396 *Ibid.*, 452 B.

397 Egérie, *Journal de voyage*, c. 2, pp. 342-343 (Sinaï), c. 4., pp. 344-345 (toutes les autres).

398 *supra* n. 395.

399 *supra* n. 396.

400 PL 87/442 B.

401 Mt. 4/5-6.

402 P. 53.

403 P. 55.

404 *Dial.* IV, 37, 9, SC 265, pp. 130-132 et 38, 4, *Ibid.*, pp. 136-7.

405 Voir R. R. Grimm, *Paradisus coelestis*, pp. 83-88.

406 Dans l'*Apocalypse de Paul* un fleuve de lait et de miel borde la terre des Promesses : 25-28; dans les *Vies des Pères de Mérida* le fleuve n'est pas exactement situé : I, 3, éd. Garvin, p. 144.

milieu. Cette configuration évoque celle de l'île paradisiaque visitée par saint Brendan au prologue et au terme de son périple maritime[407]. La différence à noter est que, dans ce dernier cas, le fleuve marque une limite que les visiteurs ne peuvent franchir[408]. Cependant ceux-ci sont des vivants tandis que Maximus, au moment où il parcourt le Paradis, est mort, même s'il doit revivre ensuite. Il peut donc avoir libre accès à la partie interdite. Le Bierzo appartient à une région où des influences celtiques existaient depuis les Ve et VIe siècles. En effet, à la suite de l'invasion anglo-saxonne dans l'île de Bretagne, des Celtes avaient émigré en Espagne et fondé le diocèse de Britonia, au nord de la Galice, correspondant à celui de Mondoñedo[409]. L'organisation monastique de cet évêché et le type même de monachisme prôné par saint Fructueux présentent des similitudes importantes avec le système irlandais[410]. Des thèmes littéraires irlandais ou plus généralement celtiques, ont pu, dans ces conditions, circuler en Galice. Reste que Maximus et Bonellus ont une vision différente du Paradis alors qu'ils s'accordent sur le site de l'Enfer.

Les deux personnages sont présentés, d'ailleurs, différemment. Bonellus est un reclus acharné, surtout après sa visite en Enfer. Son mode de vie est analogue à celui de Valerius[411]. Maximus est un moine, son Paradis est claustral, et son portrait s'accorde avec l'aspect ordonné d'un jardin : *librorum scribtor, psalmodie meditator, ualde prudens et in omni sua actione compositus*[412]. Lorsqu'il doit retourner dans son corps, l'ange qui l'accompagne l'envoie demander son chemin à trois personnages : *unum scribentem, alterum dictantem, tertium autem baculum tenentem*[413]. Diaz y Diaz a souligné avec raison que les deux premiers pratiquent l'activité qui est la spécialité de Maximus, la copie de livres, tandis que le troisième porte un bâton abbatial[414]. La direction que désigne ce dernier a donc valeur symbolique : Maximus est renvoyé à son métier et à l'obéissance monastique. C'est la voie de son salut et c'est dans ce cadre

[407] *Navigatio sancti Brendani abbatis*, éd. C. Selmer, Notre Dame 1959, c. 1, p. 6 et c. 28, 79-80.

[408] *Ibid.*, c. 1, 43-52, p. 6 et c. 28, 17-20, p. 79.

[409] Voir P. David, *Études historiques*, pp. 57-63.

[410] Voir J. N. Hillgarth, *The East, Visigothic Spain and the Irish* dans *Visigothic Spain*, VI, p. 454 et n. 3 et 4.

[411] Comparer Bonellus (p. 53) : *Quum pridem essem in artissima retrusionis mancipatus claustra et cum summa diligentia iudicium domini pertimescens me acerrima macerarem abstinentia atque cuncta deuotionis mee exercitia cum ingenti fungerem penuria...*, et Valerius (*Autobiographie*, PL 87/439-440) : *reperi saxeum locum... ab humana habitatione desertum, austeritate immensae sterilitatis arentem...*

[412] P. 45.

[413] P. 49.

[414] P. 37.

qu'il mènera la vie pénitentielle qui l'y conduira. En outre, cette rencontre fait transition entre la vision et l'éveil. Aussitôt de retour Maximus va dicter ses souvenirs[415]. Ouvrant les yeux immédiatement après s'être engagé sur le chemin que lui a montré l'abbé[416], il se voit en train d'accomplir ce qu'il va devoir faire dès qu'il sera rétabli. Cette transition est donc en même temps une conclusion inévitable, induite par le fait même de la vision et suggérée par l'ange. L'interdit de révéler les *arcana* de l'Au-delà a bien été levé.

Bonellus, lui, est confronté au diable et aux attaques des démons. Certes il a abandonné son ermitage dans une crise d'acédie : *acedie uagationis pessimo uehementer infestante spiritu inutili leuitate commotus*[417]. C'est là une faute purement monastique, elle a figuré chez Evagre avant de passer chez Cassien[418]. Bonellus et Valerius doivent la connaître par ce dernier, car aussi bien Grégoire le Grand qu'Isidore de Séville la remplacent par la *tristicia*[419]. C'est une forme de tristesse ou de mélancolie qui s'empare du moine et peut lui rendre insupportable la vie claustrale. Ici elle est associée au désir de la *uagatio*, l'errance, et à une *inutilis levitas* qui fait sortir Bonellus de sa réclusion. Ce n'est pas en soi un véritable péché, mais un état d'esprit qui détourne de la voie du salut. La rencontre avec le diable a le sens d'une menace et d'un avertissement pour celui qui est dévoyé. Bonellus voit, en fait, une scène de l'*Apocalypse de Jean* (20/1-3). Le dragon, appelé aussi Satan ou diable, est enchaîné au fond de l'abîme afin qu'il cesse de fourvoyer les nations. Il est normal que celui qui s'est fourvoyé, dérouté, le trouve sur son chemin. Dans le passage précédent de l'*Apocalypse* (19/20), c'est la bête et son compagnon, autre fourvoyeur, qui sont jetés vivants dans l'étang de feu que Bonellus contemple après le diable[420]. Il provient de la combustion de la poix dans un grand récipient par un feu ressemblant à un pin brûlant. L'usage de la poix est traditionnel en Enfer. Elle figure dans l'*Apocalypse de Paul*[421], chez saint Ambroise, Prudence et dans les *Vitae patrum emeretensium*[422]. L'association avec l'embrasement d'un arbre peut être un écho de Virgile qui, dans les *Géorgiques*, montre un incendie de forêt produisant un nuage

[415] P. 45 : *mihi per ordinem referebat.*
[416] P. 51 : *Dum autem uelociter carperem iter, subito aperiens oculos...*
[417] P. 53.
[418] Voir A. Solignac, *Péchés capitaux* dans DS XII, 1 (1984), col. 853-855.
[419] *Ibid.*, col. 855.
[420] P. 55.
[421] AP 40, 4.
[422] St. Ambroise, *In Luc.* 7/20; Prudence, *Hamartigenia* v. 824-830; *Vitae Patrum Emeritensium*, V, IX, 2, éd. Garvin, pp. 230-231. Voir J. Amat, *Songes et visions*, p. 387 n. 50.

sombre comme de la poix[423]. Mais l'image du pin enflammé devait aussi être familière à un ermite montagnard. Plus bas, auprès de la mer de feu, Bonellus voit le puits inférieur de l'abîme, autre cliché qui vient de la Bible[424].

A ces représentations soutenues par des références s'ajoutent des détails plus originaux. Ainsi le diable, qui n'est pas décrit (de sorte que l'on ignore s'il a forme humaine ou bestiale), porte sur sa tête un oiseau de fer en forme de corbeau qui semble tenir au sommet les chaînes dont il est ligoté. Le corbeau est, selon saint Ambroise, le symbole du péché[425]. Qu'il serve de cadenas aux chaînes du diable peut se comprendre. Il s'agit alors d'une image, peut-être propre à Bonellus et Valerius. En revanche, les trois anges méchants, de tailles décroissantes, ressemblent à des personnages de contes, mais ne paraissent pas avoir de prédécesseurs dans l'imagerie diabolique. Ce n'est pas le cas des archers. Les *Psaumes* montrent souvent les «méchants» ou les «ennemis» du juste le prenant pour cible de leurs flèches[426]. Les démons, en outre, sont souvent représentés comme des chasseurs, ainsi chez saint Jérôme et Prudence[427]. La *Vision de saint Fursy,* dont nous aurons bientôt à nous occuper, met en scène une armée d'archers[428]. Au moment où Valerius écrit, elle circule depuis près de vingt ans, mais il est peu probable qu'elle ait franchi les Pyrénées. Peut être, cependant, comme le Paradis de Maximus, le motif est-il d'origine irlandaise? Mais on ne peut en être certain. Quoi qu'il en soit, Bonellus et Valerius s'écartent des représentations habituelles. En précisant l'absence de puits, ils refusent ou ne conçoivent pas l'assimilation avec les phénomènes volcaniques faite, à cette époque, depuis très longtemps[429]. On ne retrouve pas, non plus, dans leur description d'échos de l'*Apocalypse de Paul.* Il semble que leur Enfer soit le résultat d'une rencontre entre le paysage de montagne, qui est le cadre de leur vie érémitique, et les données de l'*Apocalypse de Jean.*

Si l'on envisage l'ensemble des deux visions, on constate d'abord qu'aucune n'est topographiquement orientée et l'on ignore si le Paradis et l'Enfer sont à l'est ou à l'ouest. En outre, ils se font suite, du moins d'après Maximus, et forment ainsi deux aspects d'un même

[423] *Géorgiques* II, 308-309.

[424] *Supra* n. 394.

[425] *De mysteriis* 11, SC 25, pp. 111-112; *In Luc* II, 72, SC 45, pp. 103-104. Voir H. Leclercq, *Corbeau* dans DACL III, 2 (1914) col. 2912-2913.

[426] Voir *Ps.* 10/3; 36/14-15; 63/4-6.

[427] Voir J. Amat, *Songes et visions*, pp. 347-350.

[428] *Visio Fursei*, 6, Annexe.

[429] Voir Grégoire le Grand, *Dialogues* IV, 31, 3, SC 265, pp. 104-105 et 36, 12, pp. 122-123; J. Amat, *Songes et visions*, p. 155; Valerius lui-même reprend la localisation dans son *De vana saeculi sapientia*, 11, PL 87/428 CD.

paysage. Pour un ermite la roche Tarpéienne est proche du Capitole! Le cas de Bonellus le montre bien. Il suffit d'un accès d'acédie pour tomber du Paradis en Enfer. A Maximus son ange-guide donne le choix : *Quid tibi magis placet ex his : ista amenitas quam prius uidisti, an iste infernus quem nouissime intuitus es?*[430]. Evidemment notre moine fait le bon choix, et l'ange donne alors les conditions de réalisation de son désir : *si bene egeris beneque penitueris, mox iterum reuersus fueris*...[431]. La même recommandation avait été faite à Bonellus après la visite de la *cellula* d'or[432]. Le sort futur dépend entièrement de la conduite sur terre.

Le thème des deux voies Valerius l'a développé ailleurs, dans son opuscule *De vana saeculi sapientia*[433]. C'est un survol de l'histoire sacrée qui débute avec la création de l'Enfer et du Paradis aux temps de la chute des anges d'abord, des hommes ensuite. Le chemin du salut vient de l'Incarnation suivie de la fondation de l'Eglise. La voie en est empruntée d'abord par les martyrs, parmi lesquels, bien sûr, Herménégilde, puis par les moines et les ermites leurs vrais successeurs. L'appel évangélique résonne encore actuellement et définit une ligne de partage. D'un côté l'aspiration à la vie du Royaume des Cieux, les délices paradisiaques, la compagnie des anges et la vie éternelle; de l'autre l'Enfer, le Tartare, le feu éternel, le ver immortel, les tourments infinis. Ces derniers il les localise, à la suite de Grégoire le Grand, en Sicile dans l'*Olla Vulcani.* Au jour du Jugement il y aura donc deux destinations : ceux qui sont à droite du Seigneur seront admis à prendre l'aspect des anges, et ceux qui sont à sa gauche, seront promis à la vallée de Josaphat, au lac de feu, de poix, de bitume et de soufre ainsi qu'au ver immortel. Pour ces derniers aucune miséricorde, aucun espoir de *refrigerium.* Alors, pour les élus, se manifestera la Jérusalem céleste. Ce tableau fait ressortir la sottise des tenants de la sagesse du siècle. En fait, à l'homme a été accordée la liberté de son propre arbitre sur cette terre qui lui permet de choisir entre les deux voies : celle, étroite et dure, qui conduit au Royaume des Cieux et l'autre, large et spacieuse, qui aboutit aux supplices de l'Enfer. Ceux qui suivent la voie large, stimulés par l'insatiable cupidité, racine de tous les maux[434], seront accueillis par le diable et ses anges pour être torturés pendant l'éternité. L'opuscule se termine logiquement par un éloge de l'ascèse, et de la prière qui fait croître la santé de l'homme intérieur.

Cette admonition, destinée sans doute elle aussi aux moines de

430 P. 49.
431 *Ibid.*
432 P. 53.
433 PL 87/425-431.
434 L'expression vient de *I Tim.* 6/10.

Donadeus, traduit une doctrine traditionnelle, semblable à celle qui sous-tend l'*Apocalypse de Paul* dans sa version latine longue. Aucune allusion n'est faite à une purgation dans l'Au-delà, le terme des deux voies semble définitivement fixé au moment de la mort. Cette impression paraît confirmée par la conclusion de la *Lettre sur Egérie* où l'on retrouve recopiée la citation de Grégoire le Grand : *Quia qualis hinc quis egreditur, talis in iudicio presentatur ut recipiat unusquisque secundum opera sua*[435]. Il est vrai que les phrases suivantes de Grégoire ouvrent la voie, justement, au feu purifiant destiné aux fautes légères. Mais nulle part dans ses oeuvres Valerius n'y fait allusion. Faut-il y voir une marque de rigorisme ou une précaution à l'égard de ceux que cela pourrait entraîner au laxisme? En fait, on peut remarquer qu'en une autre occasion Valerius s'éloigne de son modèle. Dans le *De vana saeculi sapientia* il situe l'Enfer en Sicile, dans l'*Olla Vulcani*[436], pour faire pièce à d'éventuels incrédules. Or, nous l'avons vu, il le décrit, à travers Maximus et Bonellus, tout autrement, en insistant sur la différence. On perçoit, à cette occasion, une distance entre la connaissance théorique et l'expérience concrète tirée des dires des visionnaires. Le paysage terrestre semble ainsi prendre le pas sur la référence livresque. La conception de Grégoire le Grand est celle d'un pasteur confronté à la vie quotidienne des laïques. Celle de Valerius provient d'une lutte solitaire contre le démon, et aussi contre les clercs ou les laïques qui cherchent à le détourner de la voie qu'il a choisie[437]. Cette tension terrestre ne peut qu'aboutir à une rupture définitive. La mort résout d'un seul coup toutes les contradictions. Il n'y a pas de troisième voie, pas plus dans l'Au-delà qu'ici-bas. Seul compte le Jugement final. L'impatience de l'ascète ne tolère pas l'existence d'un temps intermédiaire entre la mort et l'éternité. L'ange dit à Maximus à la fin de son périple :

> «si tu agis bien et fais bien pénitence... tu resteras avec moi pour l'éternité»[438].

Au début de son autobiographie Valerius expose, en termes de tension entre deux états psychologiques, les motifs qui le poussent à embrasser la vie monastique : *immensi desiderii ardore succensus atque futuri iudicii timore perterritus*[439]. Entre le désir et la peur il n'y a pas de voie moyenne. Celui qui choisit la ligne de crête ne peut que

[435] C. 6, SC 296, pp. 348-349 reprise de *Dialogues* IV, 41, 3, SC 265, pp. 148-149; voir *supra*, n. 36, 96, 165, 245.

[436] Cf. *supra* n. 429.

[437] Voir dans l'*Autobiographie* PL 87/440-441 (le prêtre Flainus), 441 CD (le démon), 442 AB (Ricimer), 443 AB (Justus), 445 BC (Isidore évêque d'Astorga), etc...

[438] P. 49.

[439] PL 87/439 D.

«dérocher» s'il fait un faux pas. C'est ce qu'il dit à Bonellus pour l'encourager dans la bonne voie :

> «Il vaut mieux ne pas s'engager dans un propos de vie que de le conduire jusqu'à un terme détestable»[440].

Le moine et surtout l'ermite n'ont pas le choix.

La troisième vision racontée par Valerius pourrait, à la rigueur, être écartée du lot. Elle est, certes, une sorte de voyage dans l'Audelà. Elle commence comme celle de Maximus par une maladie qui laisse son héros, Baldarius, *exanimis*. Son âme sort de son corps[441]. Cependant il ne voit ni l'Enfer ni, même, le Paradis bien que sa vision soit eschatologique. Les trois colombes qui l'accueillent et l'emportent ne sont pas des anges à proprement parler. Mais, comme l'a remarqué Diaz y Diaz[442], elles parlent puisqu'elles répondent à la question de Baldarius sur celui qui siège en majesté. Au VIIe siècle, les anges ailés sont déjà fréquents[443]. Pourtant ni Maximus ni Bonellus ne les décrivent. Dans la *Vision de Fursy*, certes, ils ont des ailes[444], mais chez Grégoire le Grand ils sont rarement représentés et paraissent plutôt reproduire le type du *iuvenis* aux habits blancs ou éclatants[445]. La colombe, pour lui, est une image de l'âme[446]. Ici l'une d'entre elles porte sur sa tête le *uexillum Christi*, le signe de la Croix. C'est un symbole qui apparaît, associé au martyr et au triomphe, à la fin du IVe siècle[447]. Il a une résonnance solaire et est lié à la personne du Christ, *Sol salutis*[448]. Ces colombes apparaissent donc comme des anges, messagers du Christ que Baldarius va contempler en majesté.

Le but du voyage est une montagne située vers l'Orient, couverte d'une foule de vieillards vêtus de blanc en présence du Christ. Ce dernier, sur un trône de gloire, est, suivant les termes de la question de Baldarius, semblable à un «*potens qui solus inter tanta agmina potestatum sedet*»[449]. Comme l'a remarqué Diaz y Diaz, l'expression *agmina potestatum* évoque des cohortes d'anges, mais la montagne

[440] P. 57; voir aussi dans l'*Autobiographie : Melius enim est laboriosam ducere vitam quam abstinentiam trahere criminosam* (PL 87/442 D).

[441] P. 59.

[442] P. 39.

[443] En Occident les premiers anges ailés apparaissent dans l'abside de Sainte-Pudentienne à Rome au IVème siècle. Voir *LCI.* art. *Engel* col. 628-629.

[444] *Visio Fursei*, 2, Annexe.

[445] *Dialogues*, IV, 27, 4, SC 265, pp. 88-89 et 37, 8, *Ibid.*, pp. 130-131.

[446] *Dialogues*, II, 34, 1, SC 260, pp. 234-235 et IV, 11, 4, SC 265, pp. 48-49.

[447] Voir J. Amat, *Songes et visions*, pp. 253-254.

[448] *Ibid.*

[449] P. 61.

est, en fait, couverte d'une multitude de vieillards vêtus de blanc. Ceux-ci n'étant pas vingt-quatre, on ne peut supposer à première vue une allusion à *Ap* 4/4. Cependant en 5/11 on entend la voix des myriades d'anges, d'animaux et de vieillards[450]. Par ailleurs, l'expression *potens solus* est attribuée au Christ

> «qui détient seul l'immortalité et habite la lumière inaccessible»,

dans I Tm.6/15-16. La montagne sur laquelle il siège rappelle celle de Sion où le Seigneur établira sa demeure à la fin des Temps, suivant Michée[451], et où siègera l'Agneau d'après l'*Apocalypse*[452]. Les 144 milliers qui l'entoureront alors auront le nom du Christ et celui de Dieu inscrits sur leur front, comme la colombe qui guide Baldarius[453]. Il semble donc que l'on ait affaire à une vision complexe où plusieurs évocations scripturaires sont condensées, mais où les connotations eschatologiques sont prépondérantes.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le sens de la scène du lever du soleil. Baldarius y assiste du haut de la montagne où le Christ le retient, en attendant qu'il puisse traverser sans que les rayons du soleil ne le brûlent. Il le voit se lever rapidement de l'Orient précédé par un immense oiseau rouge au ventre noir qui tempère l'ardeur des rayons en battant des ailes. Le seul texte ancien où se trouve une scène analogue est l'*Apocalypse grecque de Baruch* ou *III Baruch*[454]. Le voyant contemple le char solaire précédé par un phénix dont la couleur n'est pas définie et dont les ailes déployées tamisent les rayons du soleil. Ce texte d'origine juive, antérieur à 115-117[455], a été traduit en langues slaves, mais on n'en connaît aucune version latine. Il est peu probable qu'il ait pu être la source directe de la vision. Le récit n'est, d'ailleurs, pas exactement semblable puisque, dans l'*Apocalypse de Baruch*, les ailes font écran, tandis que Baldarius explique que c'est le brassage de l'air par les ailes qui refroidit le soleil. Cependant, bien que l'oiseau ne soit pas nommé par

[450] *Et vidi et audivi vocem angelorum multorum in circuitu throni et animalium et seniorum; et erat numerus eorum milia milium dicentium voce magna...*

[451] 4/1-2.

[452] 14/1.

[453] P. 59.

[454] L'hypothèse a été avancée par E. Bermejo Garcia, *San Valerio*, p. 36 et reprise par C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo*, p. 61; R. Van den Broek, *The myth of the Phoenix*, fait référence au texte de Valerius qu'il rapproche du texte de l'*Apocalypse de Baruch* (pp. 285-286) tout en pensant qu'il n'a pas pu en être la source directe. Voir aussi J. Hubeaux et M. Leroy, *Le mythe du Phénix*, Liège 1939 qui analysent le passage de l'*Apocalypse* mais ne font pas mention de Valérius : pp. XXVII-XXXI (texte et traduction du passage de l'*Apocalypse*). En dernier lieu est parue une traduction de ce texte par J. Riaud dans Dupont-Sommer (A.), *La Bible*, pp. 1143-1164.

[455] Voir *Ibid*, p. XCIX.

l'ermite galicien, son identité ne peut faire de doutes. Le lien avec le soleil est primitif[456] et celui avec le Christ a été fait par les chrétiens[457]. Comme, par ailleurs, un rapport ancien existe entre le Christ triomphant et le soleil, on se trouve en présence d'un triangle symbolique dont les trois sommets se répondent. Le Christ mort et ressuscité surplombe le soleil qui meurt et ressuscite chaque jour, précédé du phénix qui meurt et ressuscite au terme de chaque grande année[458]. Baldarius, quant à lui, sait que le chrétien est appelé aussi à mourir et ressusciter.

Le retour a lieu en survolant le monde «paré d'une souveraine beauté» par les mers, les fleuves, les murailles des villes, les églises, les montagnes ainsi quc lcs hommes et les nations diverses[459]. Le voyageur voit cela non pas naturellement mais

> «par une contemplation totale de l'esprit»[460].

On pense à la vision de saint Benoît qui saisit le monde entier *uelut sub uno solis radio collectus*[461]. Les termes ne sont pas semblables et la vision de saint Benoît n'est pas descriptive. Mais l'aspect surnaturel du phénomène est souligné dans les deux cas. En reprenant l'évocation du phénomène au livre IV Grégoire en précise par contre la dimension métaphysique : *mentis laxato sinu*[462]. C'est l'esprit qui dilate sa capacité d'appréhension, ce qui rejoint alors la notation de Valérius : *toto mentis obtutu*[463]. L'énumération des *mirabilia mundi* ainsi contemplés contraste avec la vision eschatologique précédente : *post cuius terribilis uisionis abscessu*[464]. Elle paraît s'opposer aussi à l'appréciation que Maximus a portée sur la vie terrestre : *terra mea execrabilis et infanda est, nicil in se bonum habens nisi scandalum et perdictionem*[465]. En réalité, le désaccord n'est qu'ap-

[456] Van den Broek, *The myth of the Phenix*, p. 233.

[457] Dans le *Physiologus* notamment : *Ibid.*, p. 160 et 214-215; voir aussi H. Leclercq, art. *Phénix* dans DACL XIV, 1 (1939), col. 682-691.

[458] Suivant la plupart des auteurs anciens, dont l'opinion est répercutée par Isidore de Séville, le phénix vit plus de cinq cents ans : Van den Broek, *The myth of the Phenix*, pp. 68-69 et Isidore, *Etymologies* XII, 7, 22. Le chiffre est variable suivant les auteurs et peut aller jusqu'à dépasser mille.

[459] P. 61.

[460] *Ibid. : toto mentis obtutu.*

[461] *Dialogues* II, 35, 3, SC 260, pp. 238-239.

[462] *Ibid.*, IV, 8, SC 265, pp. 42-43; voir P. Courcelle, *La vision cosmique*, pp. 97-117 qui énumère les références anciennes; B. Steidle, *Die kosmische Vision*, pp. 187-192; K. Gross, *Der Tod des heiligen Benediktus* dans *RBén*. 85 (1975), pp. 164-176.

[463] P. 61.

[464] *Ibid.*

[465] P. 47.

parent, car les deux notations n'ont pas le même objet. Baldarius constate la beauté physique du monde, tandis que Maximus exprime un jugement moral sur l'humanité. Valérius, lui-même, montre Egérie recherchant

> «toutes les étapes de l'antique pérégrination du peuple d'Israël»

mais aussi admirant

> «les grandeurs de chaque province, leur riche et extraordinaire fertilité, les excellentes constructions et les beautés variées des villes, décrivant en détail les endroits les plus beaux et dignes de louange de toutes et de chacune»[466].

Le pèlerinagc, pour pénible qu'il soit, n'en comporte pas moins un attrait d'ordre esthétique. On peut donc juger sévèrement le genre humain et apprécier, en même temps, non seulement la Création mais aussi l'œuvre des hommes, notamment les villes. Que ce soient des ermites qui s'expriment ainsi n'en est pas moins remarquable. D'autant que pas plus Valerius que Baldarius ne semblent être beaucoup sortis d'une zone allant approximativement d'Astorga à León. La *Lettre sur Égérie* comme la vision de Baldarius manifestent, d'ailleurs, une nostalgie de la *peregrinatio* et du voyage oriental[467]. Il faut se rappeler que Valerius a reproduit dans sa compilation une bonne partie des *Vies des Pères du désert*. Au début de la vision de Baldarius il compare saint Fructueux aux pères de la Thébaïde[468]. L'obsession de celle-ci est très présente dans son œuvre, comme déjà dans la *Vita Fructuosi*[469]. Les trois visions racontées par Valerius ont comme noyau principal un *iter ad Paradisum*. Le Paradis, même si la direction du chemin n'est pas indiquée, est au bout de la terre, puisque l'Enfer commence là où elle fait défaut. Que cette extrémité du monde soit située en Orient, cela nous paraît probable. C'est sans doute la difficulté d'avoir à situer l'Enfer au même point cardinal qui empêche que l'orientation soit expressément attestée.

De toute façon, les éléments célestes et ascensionnels font défaut aussi bien chez Maximus et Bonellus que chez Baldarius. Nous retrouverons ce même caractère de façon plus ambiguë dans la *Vision de Barontus* qui est à peu près contemporaine[470]. Par contre, la

[466] *Lettre* c. 1, SC 296, pp. 338-339.

[467] Il y a quelque nostalgie dans la phrase où Valerius exalte le périple de sa compatriote : *Que extremo occidui maris oceani litore exorta, Orienti facta est cognita* (*Lettre*, 5, SC 296, pp. 346-347).

[468] Autre phrase nostalgique :... *ad instarque orientalium monacorum in omni abstinentia et sancta exercitia degens, ita gloriosis uirtutum prodigiis perfectus emicuit ut antiquis Thebeis patribus se facile quoequaret* (p. 59).

[469] Voir Diaz y Diaz, *Eremitical life*, pp. 25-26 et n. 23.

[470] Elle date de 678-679.

Vision de Fursy comme l'*Apocalypse de Paul*, au moins en ce qui concerne la première partie de celle-ci, sont bâties suivant un schéma vertical et les contemplations du monde qui y figurent sont pessimistes, ce sont les péchés des hommes qui apparaissent d'en haut[471]. Il se pourrait qu'il y ait un lien entre le désir du voyage pérégrinant, la nostalgie de l'Orient, et les éléments réalistes rencontrés dans les visions des ermites du Bierzo. Ces sédentaires voient le monde à partir d'un cadre montagnard à la fois concret et symbolique. Les sommets sacrés où habite la gloire divine, comme jadis le Thabor, le Sinaï ou Sion, et où sont juchés les habitacles et les chapelles des ermites, les précipices périlleux d'où l'on peut surplomber les brouillards matinaux comme les incendies de forêts, le lever du soleil et le vol des oiseaux, tout cela n'est pas pour eux un recueil d'images «romantiques». Ce sont des signes qu'il faut savoir interpréter, les éléments fondamentaux d'un langage religieux. L'extase recompose ces éléments distincts qui se condensent et prennent un sens. Le monde, au-delà de l'horizon lointain, apparaît sous des couleurs nostalgiques. Il représente l'univers ordonné des villes et des nations diverses : *mundum summo decore faleratum*[472], qui s'oppose à la terre des contrastes et des ruptures qu'est le Bierzo. Le terrible spectacle du lever eschatologique du soleil a des affinités avec la démesure du désert de pierres : *austeritate immensae sterilitatis arentem*[473]. On retrouve ici l'opposition qui était présente au principe de la vocation de Valerius : *immensi desiderii ardore succensus atque futuri iudicii timore perterritus*[474]. Le désir et la peur. Désir du Paradis, d'un univers ordonné et harmonieux : jardin clos, ville enserrée de murailles, églises, habitacles rutilants[475]. Peur du Jugement, de la confrontation avec le Christ glorieux apparaissant sur les sommets, terrible comme le soleil levant aux rayons meurtriers; peur aussi de l'Enfer, de la chute vertigineuse, du feu et des monstres.

Visions érémitiques, donc, avec une touche monastique dans le cas de Maximus. A première vue un tableau sans nuances. Mais, à y regarder de plus près, tout ne semble pas totalement enfermé dans un dilemme sans issues. C'est la vision de Bonellus qui paraît surtout en ménager. En effet quelques éléments résistent à notre ana-

[471] AP 13, 1-2; *Visio Fursei* 8, Annexe.
[472] P. 61.
[473] *Autobiographie* : PL 87/440 A.
[474] *Ibid.*, 439 D.
[475] Il faut noter que pour Valerius les villes sont toutes entourées de remparts : *urbiumque munitiones* (*Lettre*, 1, SC 296, pp. 338-339), *urbiumque meniis* (p. 61).

lyse. Pourquoi le précipice comporte-t-il deux gradins sur l'un desquels séjourne le pauvre homme qui prie pour Bonellus? Que signifient les deux niveaux de l'Enfer? Le pauvre rencontré à mi-pente est certainement un simple laïque. Rien ne nous est dit de son état spirituel. Le fait qu'il soit juché là, sur cet espace intermédiaire, suggère qu'il n'était pas suffisamment pécheur pour être précipité jusqu'au fond ni suffisamment parfait pour avoir gagné le Paradis. Il prie les *exequutores* qui entraînent l'ermite de ménager à celui-ci un petit espace auprès de lui. Il est là, certes, pour démontrer la puissance éventuelle de la prière des pauvres. Mais il témoigne aussi de l'existence d'états intermédiaires entre le Paradis et l'Enfer. Quant à l'existence d'un puits inférieur de l'abîme, elle est traditionnelle, nous l'avons vu. Mais elle suppose deux types de traitements pour les damnés : ceux qui sont torturés dans le lac de poix brûlante et ceux qui sont envoyés plus bas encore. De ces derniers on sait seulement que ce qu'ils subissent est plus dur et plus cruel que les supplices endurés plus haut. Cet étagement rappelle celui qui figure dans l'*Apocalypse de Paul,* où les damnés enfermés dans le Puits aux sept sceaux sont oubliés de Dieu même[476]. On sait que dans la rédaction primitive cette différence de traitement ouvrait la voie du *Refrigerium* à ceux de l'étage supérieur. Ici rien de tel n'est affirmé explicitement. Le silence de Bonellus, ou de Valerius, est ambigu, d'autant plus que ne figure dans ce tableau aucune typologie des péchés. Pour sortir de ce dilemme il faut se souvenir de ce que tous les écrits de Valerius s'adressent à des moines ou des ermites. Les laïques n'y figurent jamais. Or ces derniers ne peuvent pas avoir un propos de vie axé sur le tout ou rien. Moines et ermites sont des joueurs, ils misent tout sur le Paradis. L'échec les fait choir totalement. Une simple crise d'acédie suffit à condamner Bonellus. Sa chute verticale ne peut s'arrêter sur un gradin intermédiaire, là où le laïque pauvre a trouvé place. Le degré de responsabilité de ce dernier est probablement atténué par le fait qu'il n'a pas engagé sa vie absolument. Pour lui et ses semblables il existe peut être des accommodements procurés par la miséricorde divine.

L'Enfer semble donc refléter dans ses étagements une échelle des perfections inversée. On peut risquer une hypothèse à ce propos. Les gradins du précipice pourraient représenter des niveaux purgatifs d'où l'on accéderait au Paradis avant le Jugement dernier. Le fond du précipice renfermerait ceux qui, au moment de ce dernier, seraient pardonnés, et le puits inférieur les damnés définitifs. Dans ce cas Valerius n'aurait pas purement et simplement laissé de côté

[476] AP 41, 2.

l'enseignement de Grégoire le Grand, il l'aurait implicitement interprété en réservant la possibilité d'une purgation à ceux qui ne sont ni moines ni ermites : aux laïques et peut être aux clercs.

IV – Julien de Tolède

En 688, quelques années seulement après que Valerius ait mis par écrit ses trois récits de visions, Julien, archevêque de Tolède depuis 680, compose un *Liber Prognosticorum Futuri Saeculi*[477]. Cet ouvrage est le premier qui donne un tableau complet de l'Au-delà tel que le Moyen-Age le concevra. Le nombre énorme de manuscrits qui en a été conservé témoigne de sa popularité[478]. Il semble avoir joué le rôle d'un manuel fondamental sur la question[479].

L'occasion de sa mise en œuvre est expliquée dans une lettre-préface où Julien rappelle une conversation avec son ami l'évêque Idalius de Barcelone, dont l'objet était le sort des âmes des défunts avant l'ultime Résurrection des corps[480]. Il en résulte un livre en trois parties suivant le plan projeté au cours de cet échange. La première porte sur l'instant de la mort et sa signification, la seconde sur le sort des âmes et la troisième sur la résurrection. Le seul fait de présenter le problème sous cette forme témoigne de l'évolution des esprits depuis saint Augustin et saint Grégoire. Aucun d'entre eux n'a jamais eu l'occasion de développer la question de cette manière, et n'en aurait probablement pas eu l'idée. En effet, mettre sur un pied d'égalité ces trois aspects du destin humain revient à diminuer la part de l'eschatologie. En outre, la vie de l'âme pendant l'étape intermédiaire est présentée d'une manière autonome. La tendance traditionnelle à ne la considérer qu'en fonction de la fin des temps a disparu. Du coup, la réflexion sur la mort proprement dite a une consistance plus grande, car elle n'apparaît plus comme un simple passage vers une période de repos ou de vie diminuée, mais elle ouvre une seconde vie. Suivant Isidore de Séville, le *prognosticus* fait partie des termes médicaux[481], il est relatif à la prévision des mala-

[477] Ed. J. N. Hillgarth dans *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Opera*, pars I, Turnhout 1976, pp. 9-126.

[478] L'édition d'Hillgarth repose sur 162 manuscrits complets et une vingtaine fragmentaires : cf. pp. XXIV-XXXVI de l'édition et *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, pp. 217-226.

[479] Voir J. N. Hillgarth.

[480] Hillgarth p. 12/37-39 /... *coepimus inter nos quaerere, quo amodo se haberent animae defunctorum ante illam corporum ultimam resurrectionem.*

[481] *Isidori Etymologiarum*... IV, X, 2, éd. Lindsay : *Prognostica praevisio aegritudinum, vocata a praenoscendo. Oportet enim medicum et praeterita agnoscere, et praesentia scire, et futura praevidere.*

dies. Le médecin, en effet, doit connaître les *praeterita*, savoir les *praesentia* et prévoir les *futura*. Julien semble se placer au moment de la mort qui est à apprécier en fonction du passé de l'agonisant. Le présent c'est l'attitude à avoir en cet instant, tandis que les *futura* se développent en deux étapes : avant et après la Résurrection. La perspective d'ensemble est dynamique et historique. Le mourant n'est pas à la veille d'un mystère impénétrable, car laissé à l'appréciation de la toute-puissance divine. Il doit connaître les éléments principaux de l'itinéraire. Il peut donc être l'objet d'un «pronostic» en fonction de son état et de son attitude.

Saint Augustin et Grégoire le Grand n'auraient sans doute pas écrit un livre de ce type, c'est néanmoins à l'aide de leurs oeuvres qu'il l'a été. En effet, les passages de la main de Julien sont rares. L'ouvrage est une marquetterie. Dans un cadre strict, délimité par des chapitres correspondant aux *questiunculae* soulevées pendant la conversation avec *Idalius*[482], sont juxtaposées des citations. Celles-ci tirent de leur insertion dans cette grille un sens qu'elles n'avaient pas toujours dans leur contexte originel. Mais l'ensemble donne un résultat cohérent, même s'il aboutit souvent à éliminer presque tous les problèmes qui avaient fait hésiter un saint Augustin. C'est lui, d'ailleurs, qui fournit le plus fort contingent de textes autorisés, tirés de la *Cité de Dieu*, du *De cura pro mortuis*, de la *Genèse au sens littéral* et des *Enarrationes in Psalmos*[483]. Grégoire le Grand le suit de près avec le quatrième livre des *Dialogues* et les *Moralia in Job*. Puis viennent une série d'auteurs moins sollicités : Cyprien et son *De mortalitate*, Julien Pomère et le *De animae natura*, Isidore de Séville pour les *Etymologies*. De façon éparse on rencontre aussi Origène traduit par Rufin, Jean Chrysostome, saint Jérôme et saint Ambroise.

Le livre I comporte 22 chapitres et s'intitule *De l'origine de la mort humaine*[484]. Toutes les *questiunculae* soulevées n'ont pas la même importance et certains chapitres sont réduits à l'énoncé de courtes définitions, comme celles tirées d'Isidore de Séville pour répondre aux questions *Unde dicta mors* et *De tribus generibus corpo-*

[482] Hillgarth p. 12/42-44 et 13/66-69.

[483] Voir, outre les notes critiques de l'édition Hillgarth : J. Madoz, *Fuentes teologico-literarias de San Julian de Toledo* dans *Gregorianum* XXXIII (1952, paru en 1965), pp. 399-417; J. N. Hillgarth, *Las fuentes de San Julian de Toledo*, pp. 97-118.

[484] Sur la doctrine générale de Julien de Tolède voir A. Robles Sierra, *Julien de Tolède (saint)*, DS VIII (1974), col. 1600-1602; G. Mathon, *Julien de Tolède*, Cath. 6 (1966), col. 1230-1231; J. Madoz, *San Julian de Toledo*, pp. 39-69. Sur le *Prognosticon* voir J. N. Hillgarth, *El Prognosticon futuri saeculi de san Julian de Toledo*; C. Pozo, *La doctrina escatologica del Prognosticon futuri saeculi*, pp. 173-201.

ralium mortium[485]. Seuls les trois premiers chapitres correspondent strictement au titre général, en montrant comment la mort est liée à l'exercice de la liberté humaine et donc au péché. Les quatorze chapitres suivants, le cœur de cette partie, tournent autour de l'instant de la mort, de sa dureté et de la crainte qu'il engendre. L'idée centrale, reprise essentiellement de saint Augustin et aussi de saint Cyprien, est celle du paradoxe de la mort chrétienne. Elle est dure, certes, mais pour les bons elle est un bien et les anges viennent les assister au moment ultime. Même si le baptême ne supprime pas la mort, il en transforme les effets. Dans ces conditions pourquoi la craindre? Seule celle de l'âme est véritablement redoutable. Il ne faut donc pas désespérer à son approche. Les cinq derniers chapitres portent sur les prières de recommandation, les soins funèbres et la sépulture. On y retrouve rassemblées les idées qui figurent dans le *De cura pro mortuis* de saint Augustin et les derniers chapitres du quatrième livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand. Dans l'ensemble rien d'original. Le but d'ailleurs, était de constituer un simple argumentaire. Mais il est caractéristique que le thème soit présenté de façon autonome. Il révèle une préoccupation ancienne, dont témoignait d'ailleurs déjà le *De mortalitate* de Cyprien dans les extraits cités par Julien lui-même[486]. C'est sa place comme premier volet du triptyque qui est intéressante. Grégoire le Grand faisait un va-et-vient constant entre les signes de la mort et ceux de l'Au-delà. Ici les deux sont distingués d'une manière sans doute artificielle, mais qui élimine tout aspect conjectural. Tout est présenté comme un ensemble d'acquis définitifs.

Le second livre, qui porte sur la situation des défunts avant la résurrection finale des morts, nous intéresse de plus près. Il répond, au début, à la question *ubi.* Julien y distingue d'abord les deux Paradis, et indique à la suite d'Isidore de Séville et de Julien Pomère que les âmes des bienheureux vont au ciel. Le Sein d'Abraham, évoqué rapidement, a plusieurs définitions entre lesquelles il refuse de trancher. Par contre, de même qu'il y a deux Paradis, il y a deux Enfers. Mais l'un des deux, le supérieur, séjour des âmes avant la venue du Christ, n'est plus en usage, comme le Paradis terrestre. Ceci établi, Julien prend pour point de départ la définition de l'Enfer, ou des Enfers, pour préciser avec saint Augustin qu'il ne s'agit pas d'une réalité corporelle mais spirituelle, présentée aux âmes des défunts par voie de similitude. Les âmes des bienheureux vont dans les cieux auprès du Christ dès leur mort. Elles sont pla-

[485] Hillgarth, pp. 20-21.
[486] Hillgarth, pp. 28-29.

cées dans des *receptacula* pour y connaître le repos ou les tourments suivant leurs mérites, comme saint Augustin l'explique dans l'*Enchiridion*. Celles qui ne sont pas assez parfaites pour rejoindre aussitôt les saints, ni assez mauvaises pour être damnées, subissent des peines «médicinales» avant d'accéder au Royaume céleste, tandis que l'Eglise prie pour elles. Ici est reproduit un texte de Julien Pomère[487]. Cependant les saints, avant la Résurrection, ne jouissent pas d'une vision de Dieu aussi parfaite qu'après. Une autre précision : le lieu où ils se trouvent n'est pas celui où étaient les âmes des patriarches avant la venue du Christ. Les questions de localisation étant ainsi réglées, Julien s'attaque à l'aspect anthropologique. Les pécheurs vont en Enfer, ils y brûlent à perpétuité. Il est bon alors d'affirmer avec Cassien qu'après la séparation du corps l'âme n'est pas privée de ses sens. Il s'y ajoute qu'elle possède une «similitude de corps» et qu'elle peut donc se trouver dans des lieux à l'image des corps, dans le repos ou dans les tourments. Or, même incorporelle, l'âme peut être atteinte par un feu corporel. Ce feu de la Géhenne ne torture d'ailleurs pas les pêcheurs de façon identique, mais suivant la diversité des péchés. Cette remarque forme transition pour introduire la question des peines purgatoires. On a vu, en effet, que ceux qui ne sont pas assez saints pour aller directement aux Cieux subissent des peines médicinales. Pour cela un feu purgatoire existe, dont témoignent saint Augustin et saint Grégoire, et qui n'est pas le même que celui de la Géhenne. Il agit avant le Jugement final et durant un temps plus ou moins long. La mort charnelle peut, d'ailleurs, faire partie de cette tribulation. Julien a donc maintenant établi, à l'aide de ses sources, qu'il y a trois états distincts et qu'ils correspondent à trois types de lieux, puisque les deux feux sont distingués. En outre, la notion de durée de la purgation a été affirmée.

Le complément normal consiste, à l'aide des mêmes auteurs, à décrire le genre de sociabilité dont bénéficient les morts. Ils se reconnaissent entre eux. Cependant les saints défunts ne prient pas pour les damnés, mais peuvent le faire pour les vivants et, d'ailleurs, ils se préoccupent de leur sort bien qu'ils ne puissent suivre leurs faits et gestes. Même les patriarches, les prophètes et les apôtres attendent ardemment la venue des vivants. Les morts sont informés par les anges des actes de ceux-ci et il arrive qu'ils leur apparaissent, mais seules les âmes des saints s'en préoccupent. De plus, les saints dans la joie et les impies dans la peine peuvent se voir les uns les autres. Il y a donc une vie des âmes dans l'Au-delà et des possibilités

[487] On sait que le *De natura animae* dont est extrait le texte en question n'est connu que par les citations de Julien de Tolède. Voir A. Solignac, *Julien Pomère*, DS VIII (1974), col. 1599.

de contacts entre celles-ci et les vivants. Reste à réfuter l'avis de ceux qui refusent toute vie à l'âme après la mort ou qui nient la réalité des sensations ressenties dans cet état. Au contraire les âmes des bienheureux jouissent du repos et de la joie aussitôt après la mort, et peuvent voir Dieu en régnant avec le Christ dans les Cieux.

Avec la troisième partie Julien sort du cadre de l'Au-delà actuel et donc de celui du Voyage dans l'Au-delà. Nous la laisserons de côté. L'analyse des deux premières permet de saisir un contraste profond avec la méthode suivie par saint Augustin et même Grégoire le Grand. On y rencontre un discours théorique d'où tout recours à l'expérience commune est banni. Aucun *exemplum* n'a sa place ici. A chaque question correspond un texte, très rarement deux. La seconde partie est fondée en grande partie sur saint Augustin et, particulièrement, la *Genèse au sens littéral* dont il recopie des extraits du livre XII, aux chapitres 32 à 35. Il complète avec quelques morceaux du livre XXI de la *Cité de Dieu*, du chapitre 69 de l'*Enchiridion* et d'assez longs extraits du *De cura pro mortuis*. On se rend compte à la lecture que, s'il l'avait pu, il aurait volontiers tout tiré du même auteur. Mais dans plusieurs cas le livre IV des *Dialogues* de Grégoire le Grand est plus commode et plus explicite. Par exemple, pour expliquer comment l'âme incorporelle peut être atteinte par un feu corporel ou bien, avec Julien Pomère, pour établir l'existence du feu purgatoire[488]. Cassien est mis une fois à contribution pour affirmer que l'âme dans l'Au-delà n'est pas privée de ses sens[489]. Enfin, sur une question délicate comme celle de la vision de Dieu après la mort, Cyprien est appelé à l'aide[490]. Ce dernier cas, d'ailleurs, témoigne d'une utilisation abusive d'un texte. En effet, tandis que Cyprien parle de la vision de Dieu par les martyrs, Julien en étend la possibilité à tous les saints...[491] De toute façon, la méthode consistant à aligner des textes jugés complémentaires permet de construire un schéma unitaire à partir de fragments. Il en résulte qu'extraites de leur contexte pour être plongées dans un autre les références changent de sens. Les «similitudes de corps», juxtaposées à des âmes pourvues de leurs sens et soumises à des feux matériels, fi-

[488] Chap. X, Hillgarth p. 49; chap. XVII, p. 54; chap. XIX, p. 55.

[489] Chap. XV, pp. 52-63.

[490] Chap. XXXVI-XXXVII, pp. 74-76.

[491] Chap. XXXVI, p. 74 : dans le titre Julien parle des *sancti* alors que Cyprien écrit un *De exhortatione martyrii*. Saint Augustin, dont on sait les hésitations au sujet de la vision béatifique, ne lui aurait pas fourni de textes aussi clairs, voir E. Lamirande *op. cit.* n. 1 *supra*, pp. 215-224.

nissent par former un univers de certitudes, là où chez saint Augustin demeurait une large part d'hypothèse.

Cette méthode d'exposition permet à Julien de donner un tableau définitif de l'Au-delà. Le Feu Purgatoire est bien distingué du Feu de la Géhenne et forme un lieu intermédiaire entre Enfer et Paradis. Seul le jugement particulier est complètement absent. De même, le temps de séjour est évoqué en termes de durée et la nature des peines diffère suivant la gravité des péchés. Les âmes, par ailleurs, ont pris une sorte de consistance, même si leurs corps ne sont que des similitudes, comme les lieux où elles se trouvent. Ainsi est justifiée, plus que la matérialité, la représentation. Julien ne raconte aucune histoire, mais il permet d'en raconter autant qu'on veut. Le lieu et l'espace du récit sont ouverts. Aucune des difficultés anthropologiques, voire métaphysiques, n'est résolue. Les appuis scripturaires sont, somme toute, ténus. Mais cette synthèse correspond à un besoin. De même que la fonction médiatrice des martyrs et des saints est maintenant un acquis ancien, la possibilité du va-et-vient entre les deux mondes doit être établie et, si possible, justifiée. L'Eglise augustinienne se prolongeant dans l'Au-delà, il est normal qu'une communication constante s'installe entre toutes ses parties. Cette communication concerne aussi bien l'espace que le temps. On est entré peu à peu dans un univers où les visions extatiques ou oniriques jouent un rôle croissant. Ce n'est pas une nouveauté à proprement parler, mais le libre déploiement d'une tendance ancienne. Celle-ci était sinon réfrénée, du moins contenue par un manque de justifications conceptuelles. Maintenant, à tort ou à raison, on se fait une image du monde de l'Au-delà et de ceux qui s'y trouvent. Les réticences sont levées. D'ailleurs, au moment où Julien écrit, deux longs récits de voyage ont été déjà rédigés en Gaule. Le temps des simples *exempla* est passé. Un univers de la représentation peut se manifester librement. Il va emprunter normalement les cadres rhétoriques mis en place dans les histoires courtes rédigées par Grégoire le Grand et ses imitateurs. La lecture de Cassien a pu, en outre, fournir à ces moines des éléments de réflexion. Dans sa première *Conférence*, il a affirmé avec force, en s'appuyant sur la parabole de Lazare, que

> «les âmes des défunts ne sont point privées de leurs facultés intellectuelles et qu'elles ne laissent pas non plus d'éprouver le sentiment de l'espérance et de la tristesse, de la joie et de la crainte : qu'elles possèdent déjà un avant-goût de ce qui leur est réservé après le Jugement Général»[492]

[492] *Conférences*, I, XIV, SC 42, pp. 94-95.

CONCLUSION : LE VOYAGE DANS L'AU-DELÀ

Dans la préface de son premier livre, le diacre de Mérida place une déclaration d'intentions significative :

> C'est pourquoi afin que soit affermie par la force d'une croyance supérieure la foi de tous les lecteurs et auditeurs, nous racontons que, de notre temps, dans la ville de Mérida, ont eu lieu ces choses que nous n'avons pas apprises par la relation d'autres personnes, ni tirées de fables mythiques, mais que nous avons entendu dire de nos propres oreilles par ceux qui ont décrit comment, sortis miraculeusement de leurs corps, ils sont parvenus, nous n'en doutons pas, jusqu'au Royaume des Cieux»[493].

Ce programme ne s'applique en fait, *stricto sensu,* qu'à la vision d'Agustus, la seule où l'on puisse dire qu'il y ait eu sortie du corps. Les conditions énumérées peuvent s'y vérifier. D'abord il s'agit d'un récit direct du visionnaire au rédacteur qui est l'auteur du recueil. Il a eu lieu de son temps, et ne peut être suspect d'être tiré d'une fable mythique ancienne. Aucun intermédiaire ne s'intercale entre les deux protagonistes. Ensuite la vision s'est produite par une sortie de l'âme hors du corps. Agustus confirme cet aspect de façon curieuse :

> «J'atteste le Seigneur du ciel et de la terre que je ne te rapporte d'aucune façon une vision fantastique mais, pour que tu y accordes plus de foi, j'atteste aussi que cette nuit je n'ai pas dormi»[494].

Ce n'était donc pas un songe mais un voyage de l'âme. Le retour s'est effectué sans aucune discontinuité :

> «Et ainsi, suivant la rive elle même, nous arrivâmes jusqu'au lieu où maintenant je me vois gîsant sur ma couche»[495].

Le critère de véracité, le témoignage direct recueilli par le rédacteur, sera respecté plus tard autant que possible, mais en ce qui concerne les relations antérieures, celles de saint Augustin et des deux Grégoire, il n'est pas strictement observé. Saint Augustin n'a appris l'histoire de Curma que deux ans après, par un ami commun, mais il s'est fait raconter à nouveau l'histoire par le visionnaire[496]. Grégoire le Grand, lorsqu'il relate celle du soldat parti dans l'Au-delà, la situe trois années auparavant et dit que beaucoup l'ont apprise alors, mais il ne se place pas parmi les témoins[497]. Pour saint Salvi, Grégoire de Tours ne prétend pas l'avoir connu et ne cite pas ses sources, bien que les faits soient contemporains de sa vie, puisque

[493] Ed. Garvin, pp. 136-137.
[494] Ed. Garvin, pp. 140-141.
[495] Ed. Garvin, pp. 144-145.
[496] *De cura*, BA 2, pp. 500-501.
[497] *Dialogues* IV, 37, 7-8, SC 265, pp. 128-131.

Salvi est mort en 584[498]. C'est probablement par le même canal qu'il a appris également l'histoire de la jeune fille : celle-ci était moniale à Albi, ville dont saint Salvi fut évêque. Quant à Sunniulf, il fut abbé du monastère de Randan en Auvergne, région dont il était originaire, et l'époque, indéterminée, est postérieure à l'épidémie de 570-571, mais, à son propos, Grégoire ne cite pas non plus de source[499]. De son côté, Valerius a connu personnellement tous les visionnaires et il se place, d'emblée, dans les conditions de crédibilité les meilleures.

Le mode de transfert dans l'Au-delà est raconté souvent d'une manière plus précise. Curma est tombé malade et il est resté en léthargie plusieurs jours[500]; Salvi est mort pendant un jour avant de ressusciter le lendemain[501]; et le soldat fut «conduit hors de son corps» avant de revenir à lui rapidement[502]. Mais la jeune fille eut simplement une vision où elle s'imaginait faire un voyage[503], et Sunniulf «fut conduit en vision» jusqu'au fleuve[504]. Le mode de retour de saint Salvi présente quelque analogie avec celui d'Agustus. Il est retourné là où il se trouve en passant par la porte utilisée pour l'entrée[505]. Sunniulf, lui, est tiré du sommeil, ce qui ramène sa vision à un songe[506]; rien n'est dit à propos de la jeune fille, et le soldat revient simplement à son corps[507]. Le mode de transfert de Maximus, Bonellus et Baldarius est caractérisé par l'intervention systématique des anges-guides, éventuellement sous la forme de colombes[508]. L'âme sort du corps et est accueillie immédiatement par un personnage différent suivant la destination; dans le cas du voyage en Enfer il s'agira d'un ange méchant[509]. L'âme est ravie en extase[510] sans qu'aucun détail supplémentaire soit ajouté. Le retour est rapide et s'effectue souvent de la même manière que celui d'Agustus, subitement, sans que le voyageur ait conscience du mode d'opération[511].

Un schéma de base s'est donc constitué peu à peu auquel se conformeront la plupart des relateurs ultérieurs. On retrouvera le

[498] Ed. Krusch, p. 323, n. 1.
[499] *Histoire des Francs*, IV, 33, p. 166 et p. 165, n. 5 (date de l'épidémie).
[500] *De cura*, BA 2, pp. 498-499.
[501] *Histoire des Francs*, VII, 1, p. 324.
[502] *Dialogues*, IV, 37, 7, pp. 130-131.
[503] *Histoire des Francs*, VI, 29, p. 297 : *vidit visum*.
[504] *Histoire des Francs*, IV, 33, p. 166.
[505] *Histoire des Francs*, VII, 1, pp. 325-326.
[506] *Histoire des Francs*, IV, 33, p. 166.
[507] *Dialogues*, IV, 37, 12, pp. 132-133.
[508] Diaz y Diaz, p. 59.
[509] *Ibid.*, p. 55.
[510] *Ibid.*, p. 45 (Maximus); 53 et 55 (Bonellus); 59 (Baldarius).
[511] *Ibid.*, p. 51 (Maximus : *subito*); 57 (Bonellus); 61 (Baldarius : *subito*).

plus souvent le thème de la sortie du corps au cours d'une maladie et l'état léthargique. Mais le songe sera parfois utilisé. Quant au contenu, le modèle combinera la vision du soldat de Grégoire le Grand avec les données de l'*Apocalypse de Paul.* Voir le destin des bons et des mauvais sera le but du voyage, effectué presque toujours dans un but parénétique comme le prescrit le diacre de Mérida. L'interdit paulinien sur la révélation des *caelestia* ineffables, tourné dans l'*Apocalypse de Paul* et enfreint par saint Salvi, aura été levé définitivement.

CHAPITRE II

L'ORDALIE COSMIQUE

Tous les récits que nous avons rencontrés jusqu'à présent sont brefs. Ils illustrent tel ou tel aspect de l'Au-delà sans en donner une image complète. La *Vision de saint Fursy,* écrite en 656 ou au début de 657, présente elle aussi un point de vue partiel mais, par ses dimensions, elle constitue une véritable introduction au genre littéraire. Le personnage qui en est le sujet est un saint irlandais, missionnaire fondateur de monastères. Par la suite les voyageurs seront en général beaucoup plus anonymes. Mais ici, l'influence de l'*Apocalypse de Paul* se fait encore sentir de façon prépondérante et Fursy, comme son illustre prédécesseur, va dans l'Au-delà pour y entendre une révélation. Mais à la différence de celui-ci il y subit une épreuve, une ordalie, destinée à le purifier et le qualifier particulièrement pour sa mission terrestre[1].

I – La Révélation de saint Fursy

La vision de saint Fursy marque donc le véritable point de départ du genre littéraire. Elle ne se présente pourtant pas comme un récit autonome. Elle est incluse dans une biographie. Mais elle en occupe plus des deux tiers, et les données relatives à la vie personnelle du saint sont tellement minces qu'il est aisé de constater leur caractère secondaire dans l'optique du rédacteur. Sous cette forme elle a connu une large diffusion, et la trentaine de manuscrits recensés par Krusch et Levison sont loin de représenter le total de ce que recèlent les bibliothèques[2]. Au surplus, Bède en a donné un résumé dans son *Histoire ecclésiastique,* avec quelques détails biographiques supplémentaires[3], et a ainsi amplifié sa célébrité. La date

[1] Voir une esquisse de ce chapitre dans notre article: *La géographie de l'Au-delà.*

[2] Krusch a édité la *Vita* dans les MGH SRM IV, pp. 423-440, mais a omis le texte de la vision elle-même. Nous en donnons une édition en annexe. Les renvois sont faits au numéro du chapitre.

[3] Bède, *Historia Ecclesiastica* III, 19, éd. B. Colgrave et R.A.B. Mynors, Oxford 1969, pp. 268-276.

de la composition de la *Vita* a été fixée récemment par Alain Dierkens, de façon très plausible, en 656 ou au début de 657[4].

1 – La vocation

Les données chronologiques que l'on peut rassembler à propos de Fursy sont assez rares et douteuses. On situe l'époque où cet Irlandais, peut-être de parents nobles, aurait quitté son île pour gagner l'East Anglia entre 630-31 et 634[5]. Il fonda à cet endroit, avec l'aide du roi chrétien Sigebert et de son fils Anna, le monastère de Cnobheresburg. Il en laissa la charge à son frère Feuillen, quand il se retira dans un ermitage auprès de son second frère Ultain. Mais les incursions du roi païen Penda provoquèrent sa fuite en Gaule, au plus tôt en 640, au plus tard en 644-645. Là le roi Clovis II (639-657) et le Maire du Palais Erchinoald lui permirent d'installer un monastère à Lagny, où il mourut probablement le 16 janvier 649 ou 650. Sur sa tombe, à Péronne, fut fondé par Erchinoald un monastère dirigé par Ultain, qui devint un foyer culturel important[6]. C'est probablement là que fut rédigée la *Vita* de Fursy quelques temps après sa mort.

La vision occupe la majeure partie de ce texte, au point d'en être le centre d'intérêt essentiel. Pour le reste, l'hagiographe s'est contenté de décrire l'itinéraire du saint en termes généraux et d'énumérer ses vertus au moyen de lieux communs, sans même détailler ses miracles. La documentation biographique est donc pauvre[7]. Ni Bède ni l'auteur de la vie ne donnent de détails précis sur son existence en Irlande. Ils ne disent rien de sa famille et pas même le nom du monastère qu'il aurait fondé là-bas. Son séjour en East Anglia est

[4] *Abbayes et chapitres*, p. 304 et n. 147.

[5] Sur la chronologie de la vie de saint Fursy voir P. Grosjean, *Notes d'hagiographie celtique*, pp. 389-390 n. 2 et pp. 392-393.

[6] Sur Péronne voir L. Traube, *Perrona Scottorum*, pp. 469-538 et *id.*, *Vorlesungen und Abhandlungen*, pp. 95-119; H. Leclercq, art. *Péronne* dans DACL XIV, 1 (1939), col. 383-385; J. F. Benton dans *Charters of St. Fursy of Péronne*, éd. by W. M. Newman, pp. VII-XXIII.

[7] Bède utilise le texte d'une vie très proche des manuscrits les meilleurs que nous ayons conservés, mais il n'en reproduit que les passages qui l'ont intéressé, à savoir ce qui correspond au chapitre 13 (le regard sur le monde et les feux du baptême) et au chapitre 29 (la traversée dans le feu au retour). S'il avait sous les yeux un texte identique à celui que nous connaissons, il a dû légèrement le modifier pour l'adapter à son propre style sinon il faudrait admettre une version un peu différente. Par contre, il a contracté le reste du texte considérablement pour n'en conserver que le squelette. Il ne reproduit quasiment rien de l'altercation avec les démons ni des discours de Beoanus et Meldanus. Cependant il donne sur la vie de Fursy en Angleterre quelques détails supplémentaires et il dit les tenir d'un moine de son propre monastère, qui avait connu le saint et l'avait entendu raconter ses visions (*Historia Ecclesiastica* III, 19, p. 274).

un peu mieux connu. La vie mentionne le nom des deux rois qui l'ont successivement accueilli: Sigebert et Anna. Bède ajoute le nom du monastère qu'il installa: Cnobheresburg. En Gaule ce que l'on sait de lui provient de la vie que Bède utilise également. Cela se réduit à peu de choses: les liens avec Clovis II et Erchinoald, la fondation de Lagny, la mort et la translation de son corps dans l'église construite à Péronne.

La vision elle même se situe chronologiquement dans la partie de sa vie la moins connue, celle qui se déroule en Irlande. Fursy, pendant son enfance, a été instruit dans les lettres sacrées et la discipline monastique. Ensuite, après avoir quitté ses parents, il a étudié quelques années l'Écriture, puis a construit dans un endroit inconnu un monastère où affluent les hommes religieux. Il se soucie à ce moment là de faire appel à certains de ses parents et retourne à son lieu de naissance, dont on ne nous dit pas où il est. C'est là qu'il tombe malade et part pour l'Au-delà. Malgré l'imprécision des données, on devine qu'il est encore jeune à cette époque. La finalité de la vision n'est pas difficile à comprendre. Les deux évêques Beoanus et Meldanus qui l'accueillent dans les Cieux, après lui avoir fait savoir qu'il doit revenir sur terre, lui disent pour le consoler:

> «Que crains-tu? D'un seul jour est le chemin où tu dois peiner. C'est pourquoi annonce à tous en prêchant que la vengeance est proche»[8]

Plus loin Beoanus seul reprend cette injonction[9], de même l'ange qui raccompagne Fursy jusqu'à son corps[10]. La vocation qui lui est indiquée est celle de prédicateur. Il l'entend bien ainsi puisqu'immédiatement après il se met à prêcher et à annoncer

> «à tous les peuples des Scots ce qu'il avait vu et entendu»[11].

Mais l'anniversaire de la vision approchant, il se souvient que la durée de sa mission avait été fixée à un seul jour, qu'il interprétait sans doute comme une année. Le jour venu, il tombe malade et reste encore une fois en état cataleptique pendant toute la nuit. Il voit alors un ange du Seigneur qui lui explique qu'une journée signifie, en fait, douze années à passer dans l'œuvre de prédication[12]. Ce qu'il fait. Les douze années sont accomplies alors qu'il est en East Anglia et, dans une autre vision, un ange l'avertit de l'imminence du terme de la prédiction, mais en lui rappelant qu'il ne peut en connaître ni le jour ni l'heure[13]. Il hâte donc la construction de Cnobheresburg,

[8] 12,3.
[9] 15, 19-20.
[10] 16,8.
[11] Ed. Krusch, p. 436.
[12] *Ibid.*
[13] p. 437.

qu'il confie à son frère Feuillen avant de se retirer dans un ermitage. Comme on le sait, il ne meurt pas là mais dans le nord de la Gaule. Suivant le narrateur cela arrive *non multo* après avoir construit Lagny. Le déroulement de sa vie a donc été ponctué par des visions de telle sorte que les douze années de prédication, son chemin symbolique d'une journée, en constituent le cœur. Les fondations monastiques n'occupent qu'une place restreinte. La première semble abandonnée aussitôt faite, la seconde est confiée à son frère très tôt et il ne jouit pas longtemps de la troisième. Si par le début du texte on sait qu'il a été instruit dans la discipline monastique, nulle part il n'est appelé abbé ni père, mais seulement *uir Dei, uir sanctus* ou *beatus uir*. On peut déduire cependant qu'il était prêtre d'une anecdote où on le voit au chevet d'un mourant dont il eut le tort d'accepter un don[14]. L'ange alors lui recommande, lorsqu'il accorde la pénitence à un agonisant, de refuser quoi que ce soit[15]. En dehors de cela, il n'apparaît jamais dans d'autres rôles que ceux de prédicateur et de fondateur passager de monastère.

2 – La vision

Toute la vision est orientée vers l'apprentissage de ce métier particulier. Elle se déroule en deux temps :

(Ch. 1 à 6). Fursy tombe malade non loin de sa maison familiale où il est transporté par des amis. Environné de ténèbres il se voit enlevé par quatre mains surmontées par des ailes et distingue deux anges qui le soutiennent de part et d'autre. Un troisième ange, armé d'un glaive et d'un bouclier, les précède. Il entend leurs chants merveilleux puis ceux d'une multitude d'autres anges. Mais un des anges ordonne de le ramener à son corps, car il doit encore accomplir un acte avant que l'on puisse venir le rechercher. Il se trouve alors, sans savoir comment, dans son corps. Inquiet, car il ne sait que faire, le saint reçoit la communion et attend jusqu'à la fin du lendemain.

(Chap. 7 à 18). Au milieu de la nuit du mardi, ses pieds se refroidissent et il tombe à nouveau dans un sommeil cataleptique. Il entend alors des voix horribles, il ouvre les yeux et voit les trois anges qui viennent le chercher et le rassurent. C'est donc bien le viatique qu'il avait à prendre avant d'accomplir son périple. Cependant les démons crient qu'ils vont l'intercepter et mener un combat devant sa face. Il aperçoit aussitôt sur sa gauche une armée en bataille, comme un nuage sombre, composée des corps déformés et noirs des démons. Ceux-ci lui apparaissent sans forme véritable de corps mais tels des ombres volantes et horribles. Ils tirent des flèches dans sa di-

[14] 16, 2-6.
[15] 16, 7-8.

rection que l'ange armé pare avec son bouclier. Rapidement le combat devient également spirituel. Les démons reprochent à Fursy des péchés; à deux reprises d'abord: il se serait laissé aller à des conversations futiles, il ne se serait pas montré semblable à un enfant. A chaque fois un ange répond pour lui et coupe court en disant:

> «nous jugerons devant le Seigneur».

Puis l'ange placé à sa droite ordonne à Fursy de contempler le monde. Il voit quatre feux séparés qui représentent les péchés commis en violation de la promesse du baptême: le mensonge, la cupidité, la colère et l'impiété par laquelle les plus faibles sont trompés. Ces feux s'allument les uns aux autres à mesure que croissent les péchés. Fursy prend peur en voyant ces feux qui se rassemblent en un seul et se rapprochent de lui. Mais l'ange lui explique que ce qu'il n'a pas allumé ne brûlera pas en lui. Ce feu, en effet, examine chacun suivant les mérites de ses œuvres. Il se divise alors de part et d'autre en deux murs dont les anges défendent Fursy. Les démons l'assaillent à nouveau de leurs reproches. Il aurait accepté les dons des méchants, refusé d'aimer son prochain comme lui-même, préféré le monde, et il n'aurait pas prêché la pénitence aux pécheurs. A propos de la première accusation, un court dialogue oppose un démon à un ange: Fursy n'aurait pas fait pénitence sur terre de ce péché. Or il n'est pas possible de purger dans le ciel ce qui ne l'a pas été sur terre. Ce à quoi l'ange lui réplique qu'il ignore la profondeur des mystères de Dieu.

(Ch. 19 à 25). Les démons vaincus, Fursy se retrouve au milieu des chœurs des anges dans une immense clarté. Là il rencontre deux évêques irlandais, Beoanus et Meldanus, et les anges lui expliquent qu'il est parvenu jusqu'au *supernum conuentum* où ils résident habituellement, quand ils ne sont pas occupés à aider les hommes à combattre les démons. A ce moment, Fursy va recevoir les instructions des deux évêques, d'abord des deux parlant ensemble, puis de Beoanus seul. Le premier discours répond à une question de Fursy sur l'imminence de la fin du monde. Celle-ci approche mais n'est pas encore pour tout de suite; il faut seulement s'attendre à des mortalités et des famines annoncées par l'éclipse de soleil de l'année précédente. La colère de Dieu menace surtout les docteurs de l'Église et les princes. Les premiers sont susceptibles de succomber à des vices comme l'orgueil, l'avarice, l'envie, le faux témoignage ou le blasphème. Certains même s'acharnent à lutter contre des péchés légers en négligeant les péchés graves. Ces derniers, cependant, doivent être combattus par l'usage des vertus contraires. Le roi, comme le prêtre, doit faire ce qui lui paraît juste suivant ce qui est écrit. Mais la cause et la racine de tous les maux est l'orgueil. Par celui-ci, en effet, le peuple se lève contre le roi, le

clerc contre l'évêque, les moines contre l'abbé, les fils contre les parents, les jeunes contre les anciens.

(Ch. 26 à 28). Le second discours est placé dans la bouche de l'évêque Beoanus seul. Il est fait de conseils s'adressant à Fursy en personne bien qu'ils aient une valeur générale. Il doit savoir se contenter de ce qui lui est donné, sans jamais rien demander et en n'acceptant que le strict nécessaire. Les aumônes, même des méchants, doivent être attribuées aux pauvres et aux indigents. On ne doit pas non plus mélanger les genres de vie. Ceux qui sont parmi le peuple doivent se consacrer à la vie apostolique et à la propagation de la doctrine. Ceux qui demeurent dans des monastères doivent manger leur pain en œuvrant dans le silence. Ce qu'il faut éviter avant tout c'est de se mêler des affaires publiques, qui font pénétrer dans l'âme le venin de la cupidité. Fursy lui-même ne doit pas rester constamment caché ni toujours sur la place publique. Quand il veut rester caché, au monastère donc, il doit s'adonner exclusivement à l'observation des préceptes divins. Quand il est en public il doit penser uniquement au salut des âmes sans désirer les biens de ce monde. En outre, il doit opposer la douceur à tous ses adversaires. Dans ces conditions sa mission est d'annoncer la parole de Dieu aux princes d'Irlande et les inciter à la pénitence, et de prêcher aux prêtres la fuite des biens de ce monde et le soin des âmes.

(Ch. 29 à 32). Après ces deux discours Fursy et ses trois compagnons angéliques reviennent vers la terre. Ils se heurtent au mur de feu que l'ange de tête divise en deux parties. Mais les démons qui y séjournent en extirpent un homme qu'ils jettent sur Fursy, qui est atteint et brûlé à l'épaule et à la mâchoire. Il connaissait cet homme, dont il avait accepté un vêtement sur son lit de mort. Le diable interpelle sarcastiquement Fursy à ce propos, et l'ange répond que ce n'est pas par avarice mais pour libérer cette âme qu'il l'a fait. Cependant, se tournant vers le saint, il lui reproche pourtant ce geste en lui rappelant la phrase relative aux feux du baptême, qu'il transfère à la forme positive :

> «Ce que tu as allumé brûle en toi».

Et il ajoute quelques recommandations sur l'attitude à observer à l'égard des mourants. Ils parviennent ensuite sur le toit d'une église d'où Fursy peut voir, à travers murs et vêtements, son corps qui lui paraît un cadavre inconnu. Apeuré, il refuse de s'en approcher, mais l'ange le rassure: ce corps est exempt de toute infirmité et de tout vice repoussant. En effet, par son épreuve, il a triomphé des désirs illicites afin que les vieilles fautes ne puissent prévaloir contre lui. Il lui prescrit aussi de baigner son corps revenu à la vie dans l'eau de la fontaine, ainsi il ne ressentira plus aucune douleur sauf celle de la

brûlure. L'âme de Fursy rentre dans son corps par une ouverture sous son cœur *(sub pectore).* Il sort alors

> «comme du profond repos de la mort».

Après un bain, il ressent la brûlure entre ses épaules et sur sa face

> «et, d'une façon étonnante, ce que l'âme seule avait subi était manifesté dans la chair».

3 – La *Vision de Fursy* et l'*Apocalypse de Paul*

Au Moyen-Age, la plupart des voyages dans l'Au-delà sont intitulés *Visio,* terme compris comme un synonyme de *revelatio*[16]. C'est bien ainsi que l'entend Fursy qui, aussitôt revenu à lui,

> expliquait entièrement et dans l'ordre la grandeur de la récompense pour tous ceux qui parviennent aux bienheureux séjours»[17].

L'*Apocalypse de Paul* était, elle aussi, une révélation. Vision et audition y formaient un tout comme dans les textes que nous avons précédemment analysés, la parole étant toujours utilisée pour commenter ce qui est vu. Le support visuel est cependant essentiel et c'est en fonction de lui que s'articule la révélation. Dans certains cas, celui de l'*Apocalypse de Paul* ou de la vision de saint Salvi, tout ou partie du message est intransmissible. Cet aspect mystérique se rencontrait dans les anciens rituels du baptême, où il n'était pas permis aux non baptisés d'entendre les enseignements réservés aux fidèles[18].

Le voyage de Fursy peut se diviser en trois parties: l'ascension, la révélation et le retour. La première comprend le départ en deux temps, l'affrontement des démons, la vision du monde et des feux du baptême. La seconde se passe dans le *conuentum* céleste des anges où Fursy rencontre et écoute Beoanus et Meldanus. La troisième, symétrique de la première, contient la traversée du feu, avec un nouvel affrontement des démons, suivie de la réintégration de l'âme dans le corps.

Les deux premières parties reprennent le schéma général du début de l'*Apocalypse de Paul,* ascension et révélation. Cependant, le matériau utilisé a subi des transformations. Anges et démons se retrouvent au chevet du mourant mais l'affrontement, qui se situe dans l'atmosphère, a pris une forme différente. Les Puissances regardaient l'âme pour y trouver ce qui leur appartenait et tout ce

[16] Sur cette équivalence voir P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur,* pp. 45-50.

[17] 17,9.

[18] Sur ce secret voir Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique,* 21, éd. B. Botte (SC 11 bis), Paris 1984, p. 95.

qu'elle avait fait durant sa vie était visible[19]. En outre, les anges mauvais et les Puissances étaient distincts. Dans la vision de Fursy, les deux sont confondus et seuls subsistent des démons, décrits comme une armée sombre et difforme formée d'êtres androïdes au long cou, d'une maigreur hideuse et surmontés de grosses têtes à l'aspect de marmites[20]. Bien entendu ils n'ont aucune forme de corps *(formam corporis)*, l'expression étant, sans doute, prise au sens de substance corporelle, mais ils apparaissent comme une ombre horrible et ailée *(horribilem et uolaticam umbram)*[21]. Dans l'*Apocalypse de Paul*, c'étaient les anges sans miséricorde stationnant près du Firmament qui avaient un caractère monstrueux, mais limité à l'aspect du visage plcin dc furcur avec les dents proéminentes, les yeux fulgurants et les cheveux hérissés d'étincelles de feu[22]. En outre, les démons que contemple Fursy forment une armée venant de sa gauche, du côté néfaste. Ils tirent des flèches de feu que l'ange pare avec son bouclier. Cet aspect militaire était tout à fait ignoré par *l'Apocalypse de Paul*. Celle-ci mettait en scène des Esprits ou des Puissances représentant les vices, sans les décrire ni donner les raisons de leur emprise sur les âmes de passage. Les démons de la vision de Fursy opèrent à la fois par les armes et la parole. Pour ce qui est des armes et du combat, le thème apparaît déjà dans l'*Épître aux Éphésiens*[23]. Le chrétien doit avoir un ceinturon, une cuirasse, un casque, un glaive et tenir le bouclier de la foi pour éteindre les flèches enflammées du démon. Ici c'est l'ange qui a le glaive et le bouclier et il est logique que l'armée diabolique soit composée d'archers. Les démons ne sont pas individualisés comme les Puissances, ils ne représentent pas chacun un vice. Lorsqu'ils passent des actes à la parole, ils essaient d'opposer à Fursy des préceptes évangéliques, mais sans être dotés chacun d'une spécialité dans le mal. Ils gardent leur aspect indistinct. Le combat ne devient pas une *Psychomachie* à la manière de Prudence. Ce ne sont pas des personnifications allégoriques qui barrent la route du ciel, mais les démons de l'air eux-mêmes: *demonia* en ordre de bataille[24], esprits immondes[25] et vociférants[26].

Par contre, dans les intervalles du combat, ils lancent des ac-

[19] AP 14, 2; 15, 2.

[20] 6, 4-5.

[21] *Ibid.* On trouve des *umbrae uolaticae* dans le sermon 73, 4 de saint Césaire: SC 330, p. 198. Mais il s'agit là des ombres passagères qui attirent l'homme vers de vaines et fausses joies.

[22] AP 11, 3.

[23] Eph. 6/10-17.

[24] 6,8 (*Bellantia demonia*).

[25] 6,6 (*de immundis spiritibus*); 9,1 (*demonia immunda*).

[26] 6,2 (*ulutatus et clamores demoniorum*) – 6,11 (*clamorem pugnae et uociferantium demoniorum*).

cusations comme de vrais docteurs de la Loi. A sept reprises, la plupart du temps à l'aide de citations scripturaires, ils reprochent à Fursy d'éventuels péchés. Ils ne suivent un ordre qui pourrait évoquer la liste des Puissances de l'*Apocalypse de Paul* que pour les deux premiers chefs d'accusation. Le premier porte sur les *otiosi sermones* qui rappellent un peu les *sermones alieni* reprochés au premier groupe de Laodicéens[27]. Le second a trait à d'éventuelles vengeances ou *iniuriae* que Fursy aurait commises, il pourrait faire écho aux *detractores* qui forment le troisième groupe de Laodicéens[28]. Mais, outre le fait que cette dernière correspondance est aléatoire, la suite des accusations s'éloigne vers un contexte très différent que nous analyserons plus loin. Il cst à noter cependant que, pendant tous ces affrontements, Fursy ne dit rien, c'est l'ange qui répond toujours pour lui, de même que les âmes du juste et de l'impie, dans l'*Apocalypse de Paul,* se taisaient continuellement. Toute l'action oppose seulement les anges aux démons pour une véritable guerre. Le vocabulaire employé par l'hagiographe souligne cet aspect. Au chevet de Fursy, les voix vociférantes annonçaient déjà qu'elles allaient soutenir une guerre[29]. Les démons forment une *bellica acies*[30], ils lancent des flèches[31] et sont présentés toujours comme des adversaires ou des ennemis[32]. Les anges, bien que réduits à trois, non seulement parent les flèches de feu, mais combattent et terrassent les démons[33]. D'ailleurs ils font partie eux aussi d'une armée dont Fursy contemple l'immensité dans les Cieux[34]. L'espace atmosphérique est donc le lieu d'une guerre soutenue à chaque passage d'une âme.

Comme Paul, Fursy est invité par l'ange à regarder le monde d'en haut[35]. Il ne voit pas la petitesse des hommes, seulement le nuage de feu. Dans l'*Apocalypse* celui-ci était constitué par les principaux des péchés, ici sa composition est détaillée; il s'agit des quatre feux formés par les manquements aux promesses du baptême: mensonge, cupidité, dissension et impiété. Le regard jeté sur le monde

[27] 7,1 (*otiosos sermones sepe protulit*) et AP 31, 4 (*in sermonibus alienis disceptare*).

[28] 7,4 (*Ubi se uindicauit uel cui iniuriam fecit?*) et AP 31, 4 (*hi sunt detractores alterutrum*).

[29] 6,2 (*ante faciem illius bella commoueamus*), voir aussi 9 et 10.

[30] 6,3 (*Tunc uidit nigram nubem ... bellicam aciem constituentem*).

[31] 6,8 (*Bellantia uero demonia igneas sagittas iactabant*).

[32] 6; 7; 9; 10.

[33] *Ibid.*

[34] 11,1 (*uidit immensa agmina eximia claritate fulgentia angelorum*).

[35] 8,1 (*Tunc sanctus angelus ... dixit: Respice mundum*); AP 13, 1 (*angelus dixit mihi: Respice deorsum in terra ... et uidi totum mundum*).

pendant l'ascension de l'âme est une vieille tradition[36], mais ici la source immédiate ne peut être que l'*Apocalypse de Paul* ne serait ce que par la similitude évidente entre les deux nuages de feu. Le thème existait cependant en dehors de cette transmission, puisqu'on le retrouve dans le songe de saint Patrocle raconté par Grégoire de Tours. Un ange apparaît en songe au saint ermite tenté de retourner dans le monde. Il le fait monter sur une colonne très haute d'où il peut voir

> «les homicides, les vols, les meurtres, les adultères, les fornications et tous les crimes qui se font dans le monde»[37].

Il manque le nuage mais le reste concorde.

Il paraît donc certain que le schéma ascensionnel décrit dans la vision de Fursy vient de l'*Apocalypse de Paul*. Les éléments essentiels en restent visibles: la rencontre des bons et mauvais anges au chevet du mort, l'enquête par les mauvais anges remplaçant les Puissances, la contemplation du monde et du nuage de feu, l'évocation d'une comparution devant le Seigneur pour un jugement. Le but final du visionnaire est aussi, dans les deux cas, une révélation apprise de la bouche de deux personnages, Élie et Énoch ou Beoanus et Meldanus. Une autre trace de cette influence se remarque à la reprise d'une affirmation caractéristique: *Causa uero et radix omnium malorum est superbia*[38] dans le premier discours de Beoanus et Meldanus. De même, il n'est pas impossible que l'ordre donné par l'ange à Fursy de reconnaître son propre corps avant de le réintégrer fasse écho à celui, donné successivement à l'âme du juste et de l'impie, de le reconnaître pour pouvoir le réintégrer plus tard, au moment de la Résurrection[39]. L'auteur de la Vision de Fursy s'est donc servi de l'*Apocalypse de Paul* comme d'un cadre général à l'intérieur duquel il a inséré ses propres conceptions. L'ensemble a glissé vers la mise en scène d'un combat peut-être inspiré, indirectement, par la *Psychomachie* de Prudence[40]. Cette conception guerrière correspond, d'ailleurs, à l'idée que l'on se faisait à cette époque du combat moral contre les vices. On en trouve une bonne illustration dans la dixième *Instruction* de saint Colomban:

> «Ce temps est celui de la guerre ... C'est pourquoi nous devons

[36] Voir C. Carozzi, *Eschatologie et Au-delà*, p. 37-38.

[37] *Vitae Patrum*, IX, 2, MGH SRM I, 2, p. 704.

[38] 14,11 et AP 24, 3.

[39] 17,2 (*Iubeturque ab angelo proprium cognoscere et resumere corpus*) et AP 14, 3 (*et commouerunt animam dicentes: Anima cognosce corpus tuum...*); AP: 15, 3.

[40] Voir J. Fontaine, *Naissance de la poésie*, pp. 195-209 et J. L. Charlet, *L'apport de la poésie latine à la mutation de l'épopée antique: Prudence précurseur de l'épopée médiévale* dans BAGS. (1980) pp. 207-217.

combattre en ordre de bataille contre tout ce qui est vicieux, voluptueux et malignement séduisant»[41].

Les allusions relevées dénotent un contact avec une version longue de l'*Apocalypse*. Or on sait qu'Aldhelm de Malmesbury († 709) en connaissait une, puisqu'il fait référence au navire qui traverse le lac Acherusa, dans son *De virginitate*[42]. Son contemporain et correspondant Cellanus († 706), abbé de Péronne après Ultain, frère de Fursy[43], a pu en avoir connaissance lorsqu'il semble faire allusion, dans sa lettre à Aldhelm, à son *De virginitate*[44]. De toute façon Fursy et ses compagnons avant de s'installer à Lagny avaient séjourné en Angleterre où ils avaient pu la connaître. Le moine de Péronne qui a écrit la *Vita* en 656-7 en a utilisé les éléments, en leur faisant subir des modifications significatives. Les âmes qui vont de la terre au ciel, à l'instar de Fursy, non seulement sont l'enjeu d'un véritable combat, mais traversent le nuage de feu, au lieu de simplement le contempler, avant de se rendre éventuellement au jugement. Ce schéma est exactement celui qu'avait décrit saint Colomban, une cinquantaine d'années auparavant, dans sa neuvième *Instruction* où il décrivait le déroulement de la destinée humaine:

«De la terre, sur la terre, dans la terre; de la terre dans le feu; du feu au jugement; du jugement soit dans la Géhenne soit dans la vie. En effet tu as été créé de la terre, tu foules la terre, tu iras dans la terre, tu seras éprouvé dans le feu, tu attendras le jugement, et ensuite tu possèderas soit le supplice éternel soit le royaume éternel»[45].

La doctrine de saint Augustin et de Grégoire le Grand est ici exprimée clairement. On peut remarquer seulement qu'après avoir été éprouvée par le feu, l'âme doit attendre le jugement qui ne semble donc pas avoir lieu tout de suite. En effet, peu après, Colomban décrit la venue du «juge divin» où

«devant ce terrible tribunal du Christ juge, *le feu éprouvera quelle est l'œuvre de chacun*» (I Cor 3/13),

et il poursuit en expliquant en quoi consiste ce feu agissant après la Résurrection finale sur les humains

«qui créés de la terre, y faisant un bref passage, rentrant presque aus-

[41] Ed. G.S.M. Walker, p. 104/10-13.

[42] MGH AA XV p. 256. Voir Th. Silverstein, *Visio Pauli*, p. 6.

[43] On a conservé des morceaux d'une lettre de Cellanus à Aldhelm et de la réponse de ce dernier. Voir MGH AA XV, pp. 498-499 et L. Traube, *Perrona Scottorum*.

[44] MGH AA XV p. 498 n. 11.

[45] Traduction J. Le Goff, *La naissance*, pp. 138-139; *Instruction IX*, éd. Walker, p. 98.

> sitôt en elle, puis une seconde fois, sur l'ordre de Dieu, rendus et rejetés par elle, seront, à la fin des temps, éprouvés à travers le feu qui d'une certaine façon dissoudra la terre et la fange; et s'il y a de l'or ou de l'argent ou un autre matériau terrestre utile, après que la fausse monnaie aura fondu, il le montrera»[46].

On voit qu'une ambiguïté demeure dans la présentation de Colomban. Y a-t-il un ou deux feux? Pris à la lettre le texte paraît signifier qu'après la mort l'âme est éprouvée par le feu, puis qu'elle attend le Jugement dernier pour repasser à nouveau, mais avec son corps, au feu qui la purifiera de ses fautes. Il y aurait donc un feu antérieur réservé à l'âme et un feu postérieur destiné à l'homme corps et âme. Mais il est impossible de savoir ce que deviennent les âmes pendant l'attente du Jugement. Si celles des impies demeurent dans le feu, que deviennent les autres? A la fin de cette *Instruction* Colomban décrit le destin du juste et du pécheur:

> «Considère l'alternance des choses, la vie avant la mort et la vie après la mort; le juste pieux possède les deux et le pécheur impie en a connu une seule pour son malheur et a perdu l'autre, la bienheureuse; ainsi après une vie brève il va de mort en mort jusqu'à la destruction, dont la bonté du Dieu saint daigne nous délivrer, par Notre seigneur Jésus Christ à qui est la gloire dans les siècles des siècles. Amen»[47].

Dans la conclusion il revient donc au lieu commun traditionnel où tout semble joué au moment de la mort. Même s'il a laissé entrevoir quelque chose de l'itinéraire de l'âme après la mort, il referme aussitôt cette ouverture discrète.

Si l'on revient maintenant à la vision de saint Fursy, on peut comprendre les raisons probables de cette attitude. Après avoir échoué dans ses tentatives pour convaincre Fursy de péché, l'un des démons émet une vigoureuse protestation:

> «Jusqu'à maintenant nous pensions que Dieu était véridique!»

L'ange ayant exprimé son étonnement, il ajoute:

> «Parce qu'il a promis que tout délit qui n'est pas purgé sur terre doit être châtié dans le ciel».

Et il s'appuie sur une citation d'Isaïe pour affirmer cela. L'ange réplique alors:

> «Ne blasphémez pas puisque vous ignorez les jugements secrets de Dieu».

Le diable s'étonne:

> «Qu'y a-t-il ici de caché?»

[46] Traduction J. Le Goff, *Ibid.*; *Instruction IX*, pp. 98-100.
[47] *Instruction IX*, p. 100.

L'ange:

> «Tant que la pénitence est espérée, la divine miséricorde accompagne l'homme».

Satan:

> «Mais pourtant il n'y a ici aucun lieu de pénitence!»

L'ange:

> «vous ignorez la profondeur des mystères de Dieu. Il se pourrait bien que cela soit vraiment».

Le diable alors renonce:

> «Séparons nous donc puisqu'il n'y a pas lieu de juger»[48].

Ce qui se passe réellement dans l'Au-delà fait partie de la profondeur des mystères divins, et ce qui se cache derrière l'affirmation de l'ange est évidemment la possibilité d'une pénitence purificatrice. Elle ne peut avoir lieu que dans le feu, à l'intérieur duquel se trouve Fursy au moment où a lieu ce dialogue. C'est là aussi qu'au retour il retrouvera cet homme dont il avait accepté un don sur son lit de mort. Or celui-ci, assisté par Fursy pendant son agonie, avait certainement reçu la pénitence *in extremis* dont plus loin l'ange recommandera l'usage[49]. Il ne serait pas étonnant, dans ces conditions, qu'il se trouvât dans le feu purgatoire. Celui-ci d'ailleurs, pourrait fort bien se confondre avec le feu de la Géhenne. Le diable a dit, notons-le, que les délits non purgés sur terre devaient être châtiés dans le ciel. Nous aurions donc affaire à un Enfer céleste. Cette conception n'était pas inconnue dans l'Antiquité[50], mais le christianisme ne semble pas l'avoir adoptée. En outre, si on compare la *Vision de Fursy* à l'*Apocalypse de Paul* et aux visions médiévales postérieures, on constate qu'elle ne cherche pas à présenter un panorama exhaustif de l'Au-delà. Fursy ne prétend pas avoir visité les lieux des damnés. Dans ces conditions, il est préférable de ne donner aucune conclusion définitive, sauf que le feu céleste paraît bien un feu pur-

[48] 9, 9-17.

[49] 16,8 : *Poenitentia agenda est et a sacerdote suscipienda usque ad extremam horam ...*

[50] Voir F. Cumont, *Essai sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942; *id. Lux perpetua*, p. 189; I. P. Culianu, *Psychanodia* I, Leiden 1983, pp. 40-42.

gatoire. Mais la pénitence dans l'Au-delà reste du domaine des mystères et donc du secret. Les démons eux-mêmes ne connaissent pas la destination exacte de leur propre fonction, et les fidèles ne peuvent pas savoir à l'avance s'ils ont ou non une chance d'être sauvés en fin de compte.

4 – Instructions pour la mission

Parvenu au bout de ses peines, Fursy se retrouve soudain dans le *conuentus* où séjournent les anges et les saints. Aucune description détaillée n'en est donnée. Le but de la visite est autre : Fursy rencontre les deux évêques irlandais, Beoanus et Meldanus, qui vont l'instruire de ses devoirs en deux discours enchaînés. Le premier a un caractère général et s'adresse, à travers lui, aux docteurs et aux princes. Le second est destiné à Fursy lui-même, pour lui fournir une règle de conduite dans sa mission sur terre.

L'occasion de la première exhortation est une question de Fursy à propos de la fin du monde. L'auteur met la réponse dans la bouche des deux interlocuteurs, qui semblent parler d'une seule voix. La fin du monde n'est pas pour tout de suite, mais l'éclipse de soleil de l'année précédente annonce des famines et des mortalités. Il y a deux sortes de famines. L'une vient de la diminution de la sagesse qui permet de comprendre la parole de Dieu; l'autre d'une avarice de l'esprit *(tenacia mentis)* au milieu de l'abondance des richesses. Toutes deux sont engendrées par une seule racine d'amertume[51] qui empêche de sentir aussi bien la douceur du désir des bons préceptes que celle de la parole de Dieu. Quant aux mortalités, la patience de Dieu les retient, mais elles sont promises à ceux qui, avertis par ses signes, ne feraient pas pénitence. Après cet exorde vient le développement qui est un avertissement aux docteurs et aux princes menacés par la colère de Dieu. En effet quatre éléments concourent à la perte des âmes des fidèles: les vices séduisants de ce monde, la suggestion et les assauts du diable, la négligence des docteurs et les mauvais exemples des princes dépravés. L'auteur insiste surtout sur les docteurs. Leur responsabilité vient de ce qu'ils connaissent les livres des prophètes et donc savent ce qu'est ce temps-ci. Or ce sont souvent des hommes qui font les choses à demi: bénéficiant de la miséricorde et de la générosité de Dieu, ils se laissent aller à l'incontinence de la chair; chastes, ils sont néanmoins avares; doux, ils peuvent être rancuniers; oublieux des insultes, ils restent coléreux et violents. En fait, ils pensent avoir acquis par leur propre labeur ce que Dieu leur a donné gratuitement, et ils omettent de combattre leurs défauts. D'autres s'attachent à affliger leur corps pour vaincre

[51] Voir *He* 12/15.

des péchés légers ou les illusions nocturnes, mais ne tiennent pas compte de l'orgueil, de l'avarice, de l'envie, du faux témoignage ou du blasphème. Ils confondent péchés graves et péchés légers. En réalité, chaque docteur doit savoir à chaque vice opposer les médicaments congrus. Les principes de base étant que les vices doivent être guéris par les vertus opposées et qu'il n'est pas suffisant d'affliger son corps si l'âme n'est pas soignée de la méchanceté et du mal. En définitive, princes et prêtres doivent inciter les âmes des fidèles à la pénitence s'ils veulent éviter la damnation pour négligence. La péroraison revient au début du discours, comme il est normal, pour rappeler que la colère de Dieu menace les docteurs qui négligent les enseignements divins. Rois et prêtres, chacun selon ce qui est prescrit, doivent faire ce qui leur paraît juste. Mais la cause et la racine de tous les maux est l'orgueil en vertu duquel le peuple s'oppose au chef, le clerc au prêtre, le moine à l'abbé, le fils aux parents et le jeune aux anciens.

Ce premier discours soigneusement composé se réfère à deux traditions, souvent mêlées d'ailleurs. Celle de la diatribe morale de type colombanien et celle de l'exhortation politique, que l'on retrouve dans le *De duodecim abusivis saeculi.*

L'originalité est que la diatribe morale est dirigée contre les docteurs et non contre les laïques. Ces docteurs sont présentés comme ceux qui lisent les textes prophétiques, et savent donc en quoi consiste le temps où nous vivons. Ceci doit être relié au prologue eschatologique où la fin du monde est évoquée. Colomban envisage lui aussi assez souvent le temps actuel, temps de la guerre[52]. Mais cette guerre n'est pas à proprement parler celle des derniers temps, elle est celle qui nous oppose aux vices et à laquelle fait écho celle que les démons soutiendront contre l'âme après la mort[53]. Le programme de ce combat est, suivant Colomban: *vitia eradicare virtutesque insinuare*[54]. C'est le fondement de la manœuvre qui consiste à guérir les vices par les vertus contraires. Tactique commune à la Vision et à Colomban, mais aussi aux anciens pénitentiels irlandais: celui de Finnian (VI[e] siècle) et celui de Cumméan (VII[e] siècle)[55]. Au contraire de Cumméan, la Vision ne classe jamais les vices en fonc-

[52] *Instruction X*, 3, p. 104/10-13.

[53] *Acies itaque nobis dirigenda est contra omne vitiosum, voluptuosum, male blandum*: *ibid.*

[54] *Instruction II*, 2, p. 68/26.

[55] *Contraria enim vitia contrariis virtutibus sanantur* (14,5); *Haec est penitentia huius criminis ut e contrariis contraria curet et emendet* (*Pénitentiel de Finnian*, c. 28, éd. L. Bieler, p. 82). *Statuunt itaque ut octo principalia uitia humanae saluti contraria his octo contrariis remediis sanantur. Vetus namque prouerbium est: Contraria contrariis sanantur* (*Pénitentiel de Cumméan*, Prol. 15, éd. L. Bieler, p. 110/18-20); *Haec igitur omnium origines et causae sunt malorum quae sic sunt*

tion des huit péchés capitaux de Cassien. Colomban ne le fait que dans une de ses lettres[56], jamais dans ses *Instructions*. Par contre, on trouve chez lui, comme dans la Vision, la séparation entre péchés capitaux et péchés légers[57]. Parmi les péchés graves la Vision en cite cinq: *superbia, auaritia, inuidia, falsum testimonium* et *blasphemia*[58]. Les quatre premiers se retrouvent dans tous les pénitentiels mais le blasphème est classé, par deux d'entre eux, parmi les subdivisions de l'orgueil[59]. Ici l'orgueil est réservé, pour servir de fondement à tous les péchés. Colomban mentionne le blasphème dans sa deuxième *Instruction* parmi une liste de dix péchés dont la gravité n'est pas qualifiée[60]. Cependant il emploie le terme *amaritudo* comme un équivalent de *uitium*, dans ce même passage. Cela rappelle la *radix amaritudinis* que la Vision place à l'origine des deux types de famines, qui aboutissent à la négligence doctrinale et à l'avarice des docteurs[61].

Il paraît donc certain que l'auteur de la Vision connaissait l'œuvre de Colomban, pratiquait le pénitentiel de Finnian et peut-être celui de Cumméan. Mais son originalité est d'avoir adressé son exhortation aux docteurs et aux princes ou rois. Les premiers sont, nous l'avons vu, ceux qui connaissent l'enseignement des prophètes. Ce sont aussi, sans doute, ceux qui sont chargés de prêcher la pénitence. Plutôt que seulement moines, ils sont aussi prêtres, certainement. On s'en aperçoit dans la conclusion du discours lorsqu'après avoir rappelé que la colère de Dieu s'adresse plus particulièrement aux docteurs, qui négligent l'enseignement des prophètes, il conclut en disant que le soin de dire ce qui est juste appartient «au roi et au prêtre[62]». Le fait que sacerdoce et royauté soient mis sur le même plan suggère, en outre, que le terme de *sacerdos* désigne en fait l'évêque. Une autre preuve peut être tirée du fait que Beoanus et Meldanus sont appelés alternativement *praesules* et *sacerdotes*[63].

Rois et évêques sont donc chargés de rendre la justice chacun dans leur domaine. Dans le tableau qui suit des maux engendrés par l'orgueil, leurs fonctions apparaissent en tête: *Populus enim contra regentem erigitur, clerus contra sacerdotem, monachi contra abbatem;*

sananda per contraria (Colomban, lettre *De octo vitiis principalibus*: éd. Walker, p. 210/23-24).

[56] Lettre citée *supra* n. 55.

[57] Voir *Pénitentiel de Colomban* A, 8, éd. L. Bieler, p. 96; *Vision* 13,8.

[58] *Vision* 13, 8-10.

[59] *Pénitentiel de Cumméan*, VIII, 5, éd. L. Bieler, p. 122; *Pénitentiel Bigotianum (XIème siècle), VIII, 3, id.* p. 238.

[60] Ed. Walker, p. 70.

[61] 12,5.

[62] 14,10.

[63] 11,2 et 12,1.

filii contra parentes, iuuenes contra seniores superbiendo diuersa sentiunt. Leur action se manifeste dans une société hiérarchisée: rois, évêques, abbés, parents et anciens. Ce contexte social correspond tout à fait à celui du *De duodecim abusivis saeculi,* écrit sans doute entre 650 et 660 en Irlande du Sud[64]. Il suffit pour s'en convaincre de citer la première phrase du prologue: *Duodecim abusivi sunt saeculi, hoc est: sapiens sine operibus, senex sine religione, adolescens sine oboedientia, dives sine eleemosyna, femina sine pudicitia, dominus sine virtute, christianus contentiosus, pauper superbus, rex iniquus, episcopus neglegens, plebs sine disciplina, populus sine lege.* Il est certain que l'auteur de cette diatribe moralisante a étendu sa matière pour en faire concorder le contenu avec le chiffre douze[65]. On y retrouve cependant les grandes oppositions contenues dans le texte de la Vision. Rois, évêques et sages rappellent les rois, les évêques et les docteurs de cette dernière. Le domaine familial est présent lui aussi avec les vieillards, les adolescents et les femmes. Pauvres, riches, maîtres et peuple peuvent se rassembler sous l'opposition *populus-regentem,* développée par la Vision. L'énumération des vertus ou bonnes œuvres est également caractéristique: *religio, oboedientia, elemosyna, pudicitia, virtus;* de même celle des fautes: *sine operibus, contentiosus, superbus, iniquus, neglegens, sine disciplina, sine lege.* La discipline et la loi destinées à la *plebs* et au *populus* renvoient au contexte légal et judiciaire suggéré aussi par la Vision. Les mêmes, qualifiés de chrétiens ou de pauvres, ne doivent être ni chicaniers ni orgueilleux. Riches et maîtres doivent pratiquer l'aumône et la vertu. Le sage est un prédicateur et un docteur, comme Fursy; il doit faire coïncider ses actes et ses paroles[66].

D'un côté se placent donc les dirigeants: docteurs et évêques pour la religion, rois et *domini,* ceux qui ont la *dominandi potestatem*[67], pour la puissance publique. Ils agissent en utilisant la *disciplina* qui est la *morum ordinata correctio et maiorum praecedentium regularum observatio*[68], la morale donc, et la *lex* qui est celle de Dieu définie par le Christ lui-même[69]. Face à eux se retrouvent tous les autres. D'une façon générale ils forment la *plebs,* le *populus* ou les chrétiens, plus particulièrement ils sont pauvres (les riches sont sans

[64] 14,12. Voir. S. Hellmann, *Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi* et F. Brunhölzl, *Geschichte,* pp. 191-192 et 536.

[65] (Ed. Hellmann, p. 32). Par imitation des douze degrés de l'humilité dans la Règle de saint Benoit: S. Hellmann, p. 5.

[66] *Id.* pp. 32-33.

[67] *Id.* p. 43.

[68] *Id.* p. 57.

[69] *Id.* p. 59.

doute du côté des dirigeants), femmes ou adolescents (les anciens ont eux aussi un pouvoir). Les défauts des chefs sont d'ordre moral: méchanceté ou absence de vertu; ou d'ordre religieux: absence des œuvres ou négligence. Même s'il est peu probable que l'auteur de la Vision ait pu connaître ce texte contemporain, il baigne dans la même atmosphère qui sera, plus tard, celle du moralisme carolingien[70].

La Vision de Fursy présente cependant sur ce point une originalité. Dans les fonctions qui leurs sont assignées les docteurs ou évêques et les princes ou rois ne sont pas distingués clairement. Ils doivent faire ce qui est juste

> «chacun selon ce qui est écrit»[71].

On peut supposer là une séparation entre canons ecclésiastiques et lois séculières. Cependant l'auteur ramène tout à une catégorie morale: l'orgueil, désigné comme source de tous les maux. Il s'agit donc d'un magistère moral. Mais une ambiguïté supplémentaire est introduite lorsqu'il est dit que princes et docteurs de l'Église du Christ doivent inciter les âmes des fidèles à la pénitence, et les consolider

> «par la nourriture spirituelle de la doctrine et par la participation au corps et au sang sacrés».

Ils doivent, en outre, excommunier les récalcitrants, afin de n'avoir pas à supporter la sentence de la damnation pour négligence[72]. Il en ressort qu'ils exercent solidairement la responsabilité de guider le peuple vers son salut, même si on peut supposer que, dans l'application, leurs fonctions sont séparées, puisque la communion et l'excommunication ne peuvent relever que de l'évêque. Nous voyons là nettement préfigurée la doctrine carolingienne telle qu'Alcuin, par exemple, la formulera[73]. De ce point de vue le *De duodecim* et la Vision sont deux textes complémentaires. Si l'on tient compte du fait que l'exhortation est adressée à Fursy lui-même, on peut se demander quelle était sa fonction propre. On sait qu'il est prêtre et prédicateur: était-il aussi évêque? Dans la vie, comme dans l'*Addimentum de Fuillano,* il est appelé seulement *vir Dei, beatus vir* ou *vir venerabilis,* ce n'est que dans les *Virtutes,* qui datent probablement de la première moitié du IX[e] siècle, qu'il est appelé *antistis*[74]. En fait,

[70] Voir L. Delaruelle, *Jonas d'Orléans*, III, pp. 129-143 et IV, pp. 221-228; on ne peut repérer aucune citation directe du *De duodecim abusivis saeculi* dans la Vision.

[71] 14,10.

[72] 14, 6-7.

[73] Voir Y. Congar, *L'ecclésiologie*, Paris 1968, pp. 286-292 (*Accord des deux puissances*) et pp. 292-297 (*Nature religieuse de l'autorité royale*).

[74] *Virtutes* 2, MGH SRM IV, p. 440.

il faut tenir compte de l'ambiguïté, entretenue sans doute à dessein, entre les fonctions de docteur et celles d'évêque. Pas plus que Colomban, Fursy ne devait être évêque, mais les Irlandais reconnaissaient aux abbés de monastère une autorité considérable, qui ramenait les évêques à un rang quasiment subalterne[75]. Ici le fait que Beoanus et Meldanus soient évêques, et qu'ils donnent à Fursy une mission de prédication auprès des rois et des évêques, est un moyen de lui accorder un pouvoir exceptionnel. La Vision a été écrite à Péronne, sans doute pour justifier cette situation insolite. Colomban s'était, on le sait, déjà heurté aux évêques dont il ignorait quasiment la juridiction[76]. Fursy devait avoir besoin d'une justification surnaturelle pour expliquer sa mission, dont le second discours précise les conditions.

C'est donc le *sacerdos* Beoanus qui prononce la seconde exhortation, adressée en particulier à Fursy, pour lui enseigner la manière dont il doit prêcher la pénitence aux princes d'Irlande, et rappeler leurs devoirs

> «aux meilleurs des prêtres de la sainte Eglise»[77].

Il s'agit d'une mission en terre déjà chrétienne et non en terre païenne. Ceci correspond parfaitement au programme que Colomban s'était déjà fixé. Son attitude à l'égard de Brunehaut et Thierry II en Burgondie, une cinquantaine d'années auparavant, est caractéristique à cet égard: il reproche au roi avant tout de ne pas avoir contracté de mariage légal et donc de vivre en concubinage[78]. Quant aux évêques il lutte contre leur négligence, comme l'explique son biographe Jonas qui, en même temps, justifie la mission colombanienne dans un pays où,

> «à cause de la fréquence des guerres extérieures et de la négligence des évêques, la force de la religion avait été presque détruite. Seule la foi restait chrétienne, car les remèdes de la pénitence et l'amour de la mortification n'y demeuraient qu'à peine ou en peu d'endroits»[79].

Le discours de Beoanus a pour objet principal de définir l'attitude du moine missionnaire face aux deux ennemis de l'âme, le diable et le monde, qui agissent ensemble. Le premier moyen de les tenir à distance est d'avoir une position de retrait à l'égard des biens de ce monde. Fursy ne doit rien demander, rien refuser et savoir donner ce qu'il a, voire se laisser dépouiller, en gardant une humeur égale.

[75] Voir L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, pp. 74-142; K. Hughes, *The Church*, Londres 1966.

[76] Voir R. Laprat, *Les rapports*, pp. 127-137.

[77] 15, 19-20.

[78] R. Laprat, *Les rapports*, pp. 125-127.

[79] *Ibid.*, p. 129, *Vita Colombani* I, 5, MGH SRM IV, p. 71.

De même les aumônes doivent être distribuées aux pauvres sans que ceux-ci aient à les demander. Les dons des méchants doivent aller aux seuls pauvres[80].

Cette recommandation rejoint celle relative aux dons faits par les pécheurs mourants qui reçoivent la pénitence. C'est l'ange, qui ramène Fursy vers son corps, qui donne cette précision:

> «Prêche donc à tous qu'il faut faire pénitence, et que celle-ci doit être reçue par le prêtre juqu'à la dernière heure, mais rien des biens (du mort) ne doit être accepté et son corps ne doit pas être enseveli dans un lieu saint. Il faut cependant prêcher au vivant plus âprement, afin que l'amertume de la componction touche son cœur et qu'en le touchant elle le purge. Que renonçant à toutes ses iniquités passées il distribue aux pauvres des aumônes en abondance. Pourtant rien ne doit être reçu ensuite par le prêtre qui lui a prêché, mais que ses biens soient distribués aux pauvres, auprès de son sépulcre, à condition qu'ils ne participent en rien de son iniquité»[81].

Cette admonition vient au retour, après la traversée du feu, au cours de laquelle Fursy a été brûlé par le corps jeté sur lui par les diables. C'était, nous l'avons vu, celui d'un mourant dont il avait accepté un vêtement quand il lui avait accordé la pénitence. Tout ceci converge vers l'idée centrale que le moine prêtre, prêcheur de la pénitence, doit être à l'écart du monde et de ses biens. Beoanus le précise nettement:

> «Ne monte pas la garde pour un patrimoine ni ne consacre tes soins, en y plaçant ton cœur, aux soucis de ce siècle»[82].

Dans le même esprit, il stigmatise ceux qui plaident en public des procès ou des chicanes et se jettent en avant sur la place publique à cause des soucis du siècle[83]. Lui-même doit alterner les périodes où il sera sur la place publique, pour le soin des âmes seulement, et celles où il demeurera caché en observant les préceptes divins[84]. Une formule résume clairement ces préceptes:

> «Qu'il n'y ait aucune discordance dans l'Église de Dieu mais que ceux qui sont parmi le peuple s'adonnent à l'enseignement de la doctrine suivant la règle apostolique; quant à ceux qui résident dans les monastères, qu'ils mangent leur pain en silence»[85].

Les deux modes de vie doivent donc être séparés, fût-ce pour la même personne. Il s'agit d'une attitude générale, différente de celle

[80] 15, 1-7.
[81] 16, 8-10.
[82] 15,15.
[83] 15,11.
[84] 15, 12-13.
[85] 15, 8-9.

du monachisme mérovingien contemporain. On la retrouve chez saint Colomban. Celui-ci a toujours refusé les donations royales. A Gontran, qui veut l'établir et lui faire des dons, il répond par la citation de Lc 9/23: *Qui vult post me venire, abneget semet ipsum sibi, tollat crucem suam et sequatur me,* et il part s'installer à Annegray dans une forêt à l'écart de tout[86]. De même, après sa rencontre avec Théodebert II, il choisit de partir vers les confins orientaux de l'Austrasie, hors de la prise directe du roi[87]. Bobbio est également un lieu montagneux et désertique[88]. En fait par cette méthode il échappe à toute compromission avec les princes et les rois, en refusant les héritages et les dons de terre qui engendrent non seulement procès et chicanes, mais aussi les dons en retour, fussent-il spirituels, et les compromissions possibles. C'est le sens de la scène où Brunehaut lui demande de bénir les enfants que Thierry II a eu de ses concubines, et donc de les légitimer par son autorité spirituelle[89]. Le discours de Beoanus traduit une attitude semblable, mais non pas identique. Ne rien accepter des méchants et des pécheurs réconciliés, c'est ne rien leur devoir et, comme le dit le texte,

> «ne pas participer à leur iniquité».

Deux phrases en forme de maxime donnent les fondements de cette philosophie:

> «Celui qui saura accueillir aussi volontiers ce qui lui est enlevé et ce qui lui est donné pourra *ouvrir la bouche des muets*»[90].

et

> «Celui qui conservera intacte la douceur d'un cœur pacifié, face à ceux qui l'attaquent et lui résistent, pourra changer la férocité de toutes les bêtes sauvages et des animaux en douceur»[91].

En ceci résident la rançon de l'indépendance et la clé du prestige sacré auprès des hommes de cette époque. Il faut rester à l'écart du jeu des dons et des contre dons, fondamental dans ce type de société, et refuser de se laisser gagner par l'entraînement de l'agressivité, fût-elle purement procédurière. Cependant, si Colomban refusait les donations, il lui fallait une autorisation royale, même pour s'installer dans une zone désertique. Fursy, de son côté, semble avoir installé ses monastères sur des terres qui lui furent données. Ainsi, en East Anglia, sa vie le précise nettement, c'est sur une terre donnée

[86] *Vita Colombani*, I, 6, éd. Krusch, MGH SRM 4, p. 72.
[87] *Ibid.*, I, 19, pp. 87-90.
[88] *Ibid.*, I, 29, p. 107: *in solitudine ruribus Appenninis...*
[89] *Ibid.*, I, 19, p. 87.
[90] 15,3 et citation de Sagesse 10/21.
[91] 15,16.

par le roi Sigebert qu'il s'installe[92], et il accepte aussi des maisons et des cadeaux du roi Anna et des nobles[93]. En Gaule il est très bien reçu par Clovis II et Erchinoald et, bien que la vie ne le dise pas expressément, il est vraisemblable que Lagny fut construit à la suite d'un don, soit du roi soit d'Erchinoald. C'est là, sans doute, qu'il faut faire intervenir la distinction entre les dons des iniques et ceux des saints.

II – Le baptême de feu

1 – Les quatre feux du baptême

La structure rhétorique de l'*Apocalypse de Paul* reposait en partie sur l'existence des quatre Puissances. D'une certaine façon, il en est de même de la Vision de Fursy. Mais, au lieu de mettre en scène des Puissances, dont l'existence n'aurait probablement pas été comprise par un homme du VII[e] siècle, l'auteur a divisé en quatre le nuage de feu, en fonction des quatre vices fondamentaux auxquels le chrétien doit renoncer au moment du baptême: mensonge, cupidité, dissenssion et absence de miséricorde[94]. Ces quatre péchés ne correspondent pas complètement aux Puissances. Il manque la fornication. De plus ni le mensonge ni l'absence de miséricorde ne figurent dans l'*Apocalypse de Paul*. Quoi qu'il en soit, la liste, telle qu'elle est constituée, ne correspond pas non plus à une énumération canonique connue. Faut-il la mettre en rapport avec les quatre vertus cardinales dont elle pourrait former un contretype: prudence, justice, force et tempérance[95]? En fait lorsque l'ange explique à Fursy la fonction de ces feux, il en donne en même temps l'origine:

> «Bien que ce feu soit terrible et grand cependant il examine chacun selon les mérites de ses œuvres, puisque la cupidité de chacun brûlera dans ce feu»[96].

Ce qui brûle c'est la *cupiditas* de chacun, dont les autres vices semblent des dérivés. Ceci nous renvoie à la manière dont Cassien et, à sa suite, Isidore de Séville décomposent l'avarice, la *philargyria*[97]. Ils en font la source d'une série de péchés: *mendacium, fraudatio, furta, periuria, turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violen-*

[92] MGH SRM IV, p. 437/10-11.
[93] *Ibid.*, p. 437/12-13.
[94] 8, 5-8.
[95] Voir Isidore de Séville, *Etymologiarum Lib. II*, XXIV, 5-7.
[96] 8,11.
[97] Cassien, *Conférences* V, 16, éd. Pichery (SC 42), p. 209 et Isidore de Séville, *Quaestiones in Deut.* c. 16, PL 83/366.

tiae, inhumanitas, rapacitas, inimicitiae. Les quatre composantes du nuage sont issues d'un regroupement au sein de cette série. Le *mendacium*, qui ne figure habituellement pas dans les listes de péchés à cette époque, est repris directement, mais il regroupe sans doute aussi *fraudatio, furta, periuria* et les *falsa testimonia*[98]. La *cupiditas* se retrouve, outre la *philargyria*, dans le *turpis lucri appetitus* et la *rapacitas*. La *dissensio* recouvre les *violentiae* et les *inimicitiae*. Enfin l'*immisericordia* correspond sans difficulté à l'*inhumanitas*[99]. Le Pénitentiel de Cumméan qui suit la classification de Cassien ou d'Isidore place lui aussi le mensonge à l'intérieur de la *philargyria*, après le vol, le parjure, le faux témoignage etc...[100]. Le choix de la cupidité comme fondement des quatre vices s'explique sans doute parce que, pour l'Écriture, c'est la *cupiditas* et non la *superbia* qui est la *radix omnium malorum*[101]. Elle joue aussi un grand rôle dans le premier discours de Beoanus et Meldanus où, de concert avec la diminution de la sagesse, elle constitue une des deux famines engendrées par la même *radix amaritudinis*[102]. Sous la forme *auaritia* elle est désignée comme le vice qui fit chuter le premier homme[103]. Le chiffre quatre rappelait peut-être les quatre vertus cardinales, mais s'imposait aussi à cause des quatre Puissances, qui devaient figurer dans le texte de l'*Apocalypse de Paul* utilisé par l'auteur.

Les monuments anciens de la liturgie baptismale ne comportent pas des listes de péchés à éviter. Le seul moment du rituel qui correspond à une telle démarche est celui de la renonciation à Satan[104]. Le baptisé, à ce moment-là, promet, suivant la formule habituelle, de renoncer à Satan, ses pompes et ses œuvres[105]. On trouve dans la Vie de saint Éloi un sermon, largement inspiré de saint Césaire[106], où les œuvres de Satan sont énumérées parallèlement aux œuvres chrétiennes. Destiné à un public proche (évêché de Noyon-Tournai), et contemporain du texte de la Vision de Fursy[107], il permet de se faire

[98] Le contexte judiciaire n'est pas très éloigné dans cette énumération.

[99] Il faut tenir compte aussi des péchés dont le discours de l'ange fait des conséquences des quatre principaux : *impietas, fraus, contentiones, invidiae et his similia* (8, 7).

[100] III, 1-16, éd. L. Bieler, pp. 116-118.

[101] I Tim. 6/10.

[102] 12,5.

[103] 13,8.

[104] Voir A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*, III: *Les Sacrements*, Paris 1984, pp. 47-48.

[105] La formule complète est générale dès le IVème siècle: voir J. H. Waszink, *Pompa diaboli*.

[106] Ed. Krusch, MGH SRM IV, pp. 751-753.

[107] Voir E. Brouette, art. *Eloi* dans DHGE 15 (1963) col. 260-263. Saint Eloi est évêque de Noyon, dès 641, il a sous sa juridiction Vermand (Saint-Quentin) et Tournai, il fait des tournées missionnaires à partir d'Anvers. Sa mort a lieu en

une idée du contenu de la prédication de cette époque. Il comporte la vieille ambiguïté relative au Jugement que nous avons relevée chez saint Jérôme et Césaire[108]:

> «Considérez, frères, qu'il m'appartient d'inciter, sans différer, votre âme à craindre le jugement de Dieu et à désirer la récompense céleste afin qu'avec vous je mérite également de jouir d'une paix perpétuelle dans la compagnie des anges: c'est pourquoi je vous prie de redouter toujours le jour du Jugement, de garder chaque jour devant les yeux le jour attendu de la mort»[109].

On voit que le jour du Jugement semble coïncider avec celui de la mort et que tout est donc joué à ce moment là. En outre, et en opposition avec ce que nous a laissé entrevoir la Vision, il n'y a pas de possibilité de purgation après la mort:

> «Rachetez-vous vous-mêmes tant que vous vivrez parce que, après la mort, personne ne peut vous racheter»[110].

La renonciation au diable et à ses œuvres consiste en une série de péchés à éviter, et la promesse en une liste de vices à fuir ou de vertus à pratiquer. Voici les œuvres du diable: idoles, sorts, augures, vols, fraudes, fornication, ivrogneries et mensonges[111]. L'énumération des œuvres chrétiennes comporte deux listes. La première est faite d'interdictions: luxure, ivrognerie, orgueil, envie[112] et vol, faux témoignage, mensonge, parjure, adultère, haine du prochain, mal rendu pour le mal et litiges[113]. Les vertus affirmées sont moins nombreuses et présentées comme l'opposé de certains des vices énumérés: chasteté, humilité et charité[114], amour du prochain, prière pour les ennemis et pacification des discordes[115]. Il est visiblement plus facile de défendre que de prescrire. Les vices sont ceux que l'on rencontre non seulement dans l'œuvrc de saint Césaire, mise largement à contribution, mais aussi dans les pénitentiels. Les vertus, par contre, sont traitées différemment. Elles sont tirées essentiellement d'exemples évangéliques, pris surtout dans Matthieu[116], tandis que

660. C'est lui qui, en même temps que l'évêque Autpert de Cambrai, procéda à la translation des reliques de Fursy dans l'église de Péronne construite par Erchinoald: *Vita* MGH SRM IV, p. 439/10 – 440/3.

[108] *Supra* pp. 31-32.

[109] MGH SRM IV, p. 751/15-18.

[110] *Ibid.* p. 753/21-22. L'homélie, citée par J. Le Goff (*La naissance*, pp. 139-140), qui fait allusion au feu purgatoire semble inspirée d'Alcuin et pourrait être du IX[ème] siècle: voir E. Vacandard, *Les homélies attribuées à saint Eloi*, p. 476.

[111] *Ibid.*, p. 751/26-29.

[112] *Ibid.*, p. 752/5-9.

[113] *Ibid.*, p. 752/16-20.

[114] *Ibid.*, p. 752/6-9.

[115] *Ibid.*, p. 752/19-21.

[116] Surtout dans le chap. 19 mais aussi 11/29, 25/35.

les vices sont la plupart du temps cités sans références bibliques[117]. Quand, à la fin du sermon, saint Éloi veut tracer le portrait du bon chrétien, il insiste sur les devoirs sociaux:

> «Le bon chrétien est celui qui lave les pieds de ses hôtes et les aime comme des parents très chers; qui, en fonction de ce qu'il possède, fait l'aumône aux pauvres; qui vient fréquemment à l'église et présente l'oblation qui est offerte sur l'autel à Dieu; qui ne consomme pas ses récoltes avant d'en offrir quelque chose à Dieu; qui n'use pas de balances fausses et de mesures douteuses; qui ne prête pas son argent à usure; qui vit lui-même chastement et enseigne à ses fils et ses voisins à vivre chastement et avec la crainte de Dieu, et qui, chaque fois qu'approchent les saintes célébrations, garde la chasteté plusieurs jours avant, même avec sa propre épouse, afin de pouvoir approcher de l'autel du Seigneur la conscience pure; qui garde en mémoire, enfin, le symbole et l'oraison dominicale, et l'enseigne à ses fils et ses filles»[118].

On voit que ce sermon s'adresse avant tout au père de famille responsable de ses proches et même de ses voisins. Il est tenu par la promesse ou le pacte passé avec Dieu[119] et dont il devra rendre compte au jour de sa mort[120]. On retrouve donc le même contexte hiérarchique que dans la Vision et le *De duodecim.* La prédication issue de saint Césaire rejoint sans difficulté le programme irlandais. Vertus et vices ne suivent pas l'ordre de Cassien sans doute trop strictement monastique. Le contexte baptismal indique que nous sommes en présence d'une prédication adressée aux laïques, pour lesquels l'important est le comportement social concret.

2 – Les scrutins baptismaux

La contemplation du nuage de feu est, dans la Vision, englobée à l'intérieur de la controverse avec les démons, qui font passer à Fursy une épreuve évoquant la tradition des scrutins baptismaux. On sait que ces derniers sont des examens que le prêtre ou l'évêque fait subir aux catéchumènes en plusieurs séances, avant de leur conférer le baptême[121]. La renonciation à Satan et le contenu de la foi en sont l'objet unique. Dans l'Au-delà il s'agit d'une vérification de la fidélité de Fursy à ses engagements personnels, non seulement en tant que chrétien, mais aussi en tant que docteur. Ils portent sur des points développés dans les discours de Beoanus et Meldanus,

[117] Deux citations seulement: Mt. 19/18 et Lv. 19/12.
[118] *Ibid.*, p. 753/6-14.
[119] *Ibid.*, p. 751/20-22, 24-25.
[120] *Ibid.*, p. 751/19-23.
[121] Voir Martimort III, *op. cit.* n. 105 *supra*, pp. 39-43 et 77-78; Vision, 6 ct 7.

mais le paradoxe est qu'ici ce sont les démons qui, à coups de citations scripturaires, entreprennent de vérifier la foi et les œuvres du candidat. Il répond d'abord des paroles oiseuses qu'il aurait proférées, ce qui permet à l'ange de rappeler la distinction entre péchés principaux et minimes, dont l'ignorance sera reprochée plus loin aux docteurs par Beoanus et Meldanus[122]. Le démon met ensuite en avant l'obligation de remettre aux autres leurs péchés, si l'on veut que le Père céleste nous remette les nôtres[123]. Il cite Mt. 18/35, et la réplique de l'ange,

> «Quand s'est il vengé et à qui a-t-il fait du tort?»[124],

se réfère à la parabole du débiteur impitoyable dont est extraite la citation. Le démon fait alors remarquer qu'il s'agit de remettre du fond du cœur, mettant ainsi en valeur l'intention derrière l'acte formel, ce qui rappelle la citation de saint Paul (Rm. 1/32) qui avait ouvert le débat:

> «Non seulement ceux qui commettent mais aussi ceux qui approuvent ceux qui commettent sont dignes de la mort»[125].

L'ange renvoie alors le jugement à Dieu. L'accusateur franchit pourtant un pas de plus dans le même sens, à l'aide de Mt. 18/3:

> «Si vous ne vous convertissez pas et ne vous rendez pas semblables à de petits enfants vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux»[126].

L'ange fait une réponse qui paraît ambiguë:

> «Il eut toujours dans son cœur le pardon, mais se conforma à la coutume humaine».

Il semble vouloir dire que Fursy fut toujours bienveillant comme l'enfant innocent, tout en agissant comme un adulte; ce qui permet, cependant, au démon d'affirmer qu'il subira le châtiment du juge suprême, parce qu'il accepta le mal au nom de la coutume. Encore une fois le jugement est renvoyé à Dieu. C'est alors que Fursy contemple les feux du baptême qui se fondent en un seul et le rejoignent. Le reste de l'affrontement se déroule à l'intérieur du feu divisé en deux murs dont le protègent les anges. Un des démons volant dans le feu l'interpelle alors en s'appuyant sur Lc 12/47-48:

> «Le serviteur qui connaît la volonté de son maître et n'accomplit pas les actes correspondants recevra beaucoup de coups»[127].

[122] 13,8.
[123] 7,3.
[124] 7,4.
[125] 6,10.
[126] 7,3.
[127] 9, 1-2.

La raison de cette menace est que Fursy a accepté en cadeaux les dons des iniques, ce dont il sera châtié au retour dans le feu, nous le savons. L'ange, cependant, avance un motif pour le disculper:

> «Parce qu'il a cru que chacun d'eux avait fait pénitence».

Ce à quoi réplique le démon en disant qu'il aurait dû éprouver la persévérance de leur pénitence avant d'en accepter le fruit. Là encore le jugement est renvoyé à Dieu. Après cette altercation vient l'échange relatif au feu purgatoire que nous avons déjà analysé, et qui permet de comprendre comment Fursy pourra être purgé plus tard de sa faute dans ce même feu. L'adversaire reprend ses accusations. Il reste une porte étroite que peu franchissent:

> «Aime ton prochain comme toi-même»[128].

Fursy, suivant l'ange, a fait du bien à ses proches mais, suivant le démon, il ne suffit pas de faire du bien si l'on n'aime pas comme soi-même. L'ange répond encore que le fruit de l'amour est de faire le bien puisque Dieu rendra à chacun suivant ses œuvres, mais le démon n'est pas convaincu de l'innocence de Fursy: il sera condamné parce qu'il n'a pas accompli la parole de Dieu en aimant. Le démon, pourtant, est considéré comme vaincu et l'affaire n'est pas renvoyée devant Dieu. Vient une nouvelle accusation: Fursy a préféré le siècle. Contre la parole de l'Apôtre (I Jn 2/15), il n'y a pas renoncé[129]. En faisant cela, il a agi contre le précepte divin et contre la promesse de chrétienté au baptême. Cette affirmation du démon replace le dialogue dans le contexte des scrutins baptismaux mais, une nouvelle fois, il est vaincu et Dieu n'est pas invoqué pour le jugement. Enfin, dernier reproche, il n'a pas prêché comme il convient la pénitence aux pécheurs[130], ce à quoi réplique l'ange:

> «De ce temps il a été écrit: le prudent se taira en ce temps parce que ce temps est très mauvais (Am 5/13). En effet, quand les auditeurs méprisent la parole, même la langue du docteur est empêchée de parler quand il voit que la prédication entendue est repoussée».

L'antique accusateur répond que les docteurs doivent prêcher jusqu'à subir la passion et ne doivent ni consentir ni se taire. Il s'ensuit un dernier combat où les démons «par le jugement du Seigneur» sont vaincus et Fursy se retrouve au milieu des saints[131].

[128] 9,18 et citation de Mt. 22/39.
[129] 10, 2-5.
[130] 10, 9-10.
[131] 10, 10-15.

3 – L'ordalie

C'est donc dans le combat lui-même que paraît résider le jugement de Dieu et la traversée victorieuse du feu aura été une épreuve, une véritable ordalie. Tout au long l'auteur a insisté sur le caractère guerrier de l'affrontement, les démons étant perpétuellement vaincus par les anges. Mais on peut supposer qu'il n'en est pas toujours ainsi comme en témoigne l'homme dont Fursy subit le contact brûlant au retour. Par ailleurs, on ne montre pas la comparution devant Dieu comme dans l'*Apocalypse de Paul*, mais il est vrai que Fursy est destiné à revenir sur terre. En tout état de cause, il est évident que, pour l'auteur de la Vision, le passage de la Terre au Ciel se fait à travers le feu. Cette idée, nous l'avons dit, s'est développée à partir du nuage de feu, fait des péchés de l'humanité, de l'*Apocalypse de Paul.* Mais un autre élément, le baptême, est mis aussi à contribution, puisque le feu est composé à partir des quatre manquements aux promesses du baptême. En outre, la traversée du feu est mêlée à la guerre contre les démons qui font subir à l'âme un examen évoquant les scrutins baptismaux. Il y a donc une transposition du rituel du baptême par l'eau en une sorte de baptême de feu. Ce dernier est une notion ancienne qui prend son origine dans le texte de Mat. 3/11 où Jean Baptiste dit que Celui qui vient après lui (le Christ)

> «baptisera dans l'Esprit Saint et le feu».

Ce baptême de feu était traditionnellement interprété comme une traversée du fleuve de feu devant le Christ au moment du Jugement dernier[132]. Ce n'est que dans de rares textes syriens ou égyptiens que l'on voit des âmes franchir ce fleuve après la mort avant de comparaître devant le Christ[133]. L'auteur de la Vision, pour sa part, semble plutôt avoir anticipé le feu du Jugement, comme l'avaient fait avant lui saint Augustin et Grégoire le Grand. Dans cette opération le fleuve de feu est devenu une nuée ardente à travers laquelle passe l'âme pour y subir une ordalie. Déjà, dans un de ses sermons, saint Augustin avait comparé la renonciation à Satan à une épreuve:

> «Au moment des épreuves baptismales quand celui qui vous tentait de déserter a été dûment invectivé, dans la toute-puissance de la redoutable Trinité, vous n'étiez pas revêtus du cilice mais vos pieds reposaient de façon symbolique sur le cilice. Il faut fouler au pied les vices et les toisons des chèvres: les vêtements de bouc qui seront à gauche, il faut les mettre en pièces»[134].

[132] Voir C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, pp. 57-80 notamment.

[133] *Ibid.*, pp. 80-85 et 120-124.

[134] Sermon 216, 10-11, PL 38/1076, trad. P. Papillon dans A. Hamman, *Le baptême d'après les pères de l'Eglise*, Paris 1962, p. 258; sur les scrutins en tant qu'épreuves voir Martimort III, *op. cit.* n. 104 *supra*, pp. 39-41.

On trouve dans ce texte une partie de la symbolique de la Vision. Celle du combat d'abord entre le démon et la redoutable Trinité, dans lequel le baptisé comme un soldat ne doit pas déserter. Celle des vices ensuite foulés aux pieds. Le pacte ou la promesse du baptême est semblable au serment militaire qui unit le soldat à son chef suprême. L'ordalie se déduit ensuite du jugement à subir dans l'Au-delà et peut s'appuyer sur l'exégèse traditionnelle de I Cor 3/11-15, où l'âme est éprouvée différemment par le feu suivant les matériaux qu'elle porte en elle[135].

En opérant cette transformation du thème de l'*Apocalypse de Paul,* l'auteur de la Vision restait cependant fidèle à son inspiration, puisqu'elle aussi était bâtie sur un schéma baptismal[136]. Mais, dans l'*Apocalypse,* il était surtout présent dans les parties postérieures à la visite au Troisième Ciel. Le lac Acherusa s'opposait alors au fleuve de feu, le premier ayant une fonction de purification et le second de châtiment. Dans la Vision les deux fonctions sont superposées dans le même motif: le nuage de feu qui châtie et purifie en même temps. Il en résulte une condensation de plusieurs images rassemblant châtiment, purification, épreuve et jugement. Tout se joue rapidement, immédiatement après la mort, en un seul acte, au lieu de se dérouler successivement suivant un itinéraire à deux voies. Dans la Vision les âmes mauvaises restent dans le feu, tandis que les bonnes passent au delà et accèdent soudain au Royaume des Cieux. Tout a été recentré sur l'action rituelle transposée. En même temps, alors que la Révélation au troisième ciel était tue dans l'*Apocalypse,* ici elle est, au contraire, déployée complètement. De plus, elle est un commentaire de l'acte initial, comme une catéchèse baptismale qui serait située après et non avant la cérémonie. En fait, si l'on se place du point de vue de Fursy lui-même, elle est située au milieu puisque l'épreuve qu'il subit est divisée en deux parties: l'aller et le retour. C'est au retour, en effet, qu'il est atteint par le feu et qu'il est purgé de la seule faute qui pouvait lui être reprochée. Au moment où il va rentrer dans son corps, l'ange lui donne la clé de toute son aventure:

> «Ne crains pas de revêtir ce corps que tu peux, bien qu'il soit faible, posséder sans aucune marque d'infirmité ou de vices ennemis. En effet, dans cette épreuve, tu as terrassé les désirs illicites en sorte que les vieilles fautes ne prévaudront pas contre toi»[137].

L'ordalie a donc, à la fois, prouvé l'innocence foncière de Fursy, purifié la seule faute qu'il avait commise et prémuni son âme et son corps contre le retour des *uetera.* L'ange lui demande seulement de

[135] Voir J. Gnilka, *Ist 1 Kor. 3, 10-15.*
[136] C. Carozzi, *Eschatologie et Au-delà,* pp. 166-170.
[137] 17,4.

baigner son corps dans l'eau après l'avoir retrouvé, et il ne ressentira plus aucune douleur sauf celle de la brûlure. Un baptême symbolique dans l'eau viendra ainsi compléter le baptême du feu. Non seulement Fursy a été investi de sa mission dans les Cieux, mais il a été régénéré complètement, corps et âme, par son passage à travers le feu.

4 – La régénération par le feu

L'idée d'une purgation et donc d'une régénération par le feu est ancienne, aussi bien à l'intérieur du christianisme qu'en dehors. Pour les anciens chrétiens, il est certain que ce thème est avant tout lié au passage à travers le fleuve de feu après la Résurrection finale. Origène affirme que chacun, fût-il Pierre ou Paul, passera à travers ce feu[138]. Mais deux images se font concurrence à ce propos. Celle du fleuve de feu issu du trône de Dieu suivant le Livre de Daniel[139], et celle du feu dans lequel sera éprouvée l'œuvre de chacun selon le fondement sur lequel il a bâti[140]. Cette dernière image évoque un bûcher ne serait-ce qu'à cause de certains des matériaux sur lesquels s'exerce l'épreuve: le bois, le foin et la paille. L'une et l'autre, cependant, sous-tendent l'idée d'une ordalie puisque seuls les bons, purifiés par le feu, en sortiront justifiés. En outre, dans la mesure ou ce passage s'effectue après la Résurrection, le corps et l'âme sont concernés ensemble. De nombreux textes patristiques reprennent ces idées depuis l'*Apocalypse de Pierre*[141] jusqu'à saint Augustin, Césaire et Grégoire le Grand[142]. Mais un certain nombre d'auteurs ont introduit l'idée que l'âme seule peut aussi affronter le fleuve de feu après la mort. C'est le cas des *Questions et Réponses* attribuées à Cyrille d'Alexandrie. A la question

> «Est-ce que chaque âme *(psyché)* adore Dieu lorsqu'elle a quitté son corps (*sôma*)?»

Cyrille répond:

> «C'est plutôt un fleuve de feu qui coule devant lui. Celui donc qui le traverse, sans être consumé, réussit à adorer. Car ce fleuve éprouve et il est fait à l'homme selon ses actions. S'il est juste, il sera pour lui de la rosée, si, par contre, il est un pêcheur, il le consumera»[143].

[138] Voir H. Crouzel, *L'exégèse origénienne de I Cor. 3/11-15*, p. 279.

[139] 7/9-10; à ce texte s'ajoute celui des trois juifs dans la fournaise: Daniel 3/8-30.

[140] I Cor. 3/11-15 voir le livre de J. Gnilka, *Ist 1 Kor. 3, 10-15.*

[141] Voir C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, pp. 57-133.

[142] Voir les textes rassemblés par J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, pp. 48-131.

[143] Voir C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, p. 80.

On retrouve la même idée dans le *Martyre de saint Macaire d'Antioche* où un homme ressuscité témoigne que son âme, arrachée par des démons, fut plongée dans un grand fleuve de feu avant d'être placée en présence du juge de vérité[144]. Ephrem le Syrien, dans ses hymnes, dit la même chose en décrivant la peur de l'âme qui craint de tomber dans le fleuve de feu[145]. C'est ce thème que saint Augustin et Grégoire le Grand à sa suite ont repris pour imaginer le feu purgatoire[146].

Cependant, comme nous l'avons déjà noté[147], cette ordalie par le feu après la mort posait un problème anthropologique. La Vision de Fursy ne l'ignore pas et plusieurs passages témoignent d'un effort pour essayer de résoudre la question. Ils ont trait d'abord à l'apparence des démons. Le texte parle des *corpora demoniorum* mais ajoute aussitôt: *in quantum anime illius* (Fursy) *apparere poterant*[148]. Ils ont un aspect monstrueux mais au milieu de leur noirceur on distingue un cou et une tête en forme de marmite[149]. Ils volent et combattent, mais *nullam corporis formam nisi horribilem et volaticam umbram uidere poterat*[150]. Ce sont donc des ombres, mais qui tirent des flèches de feu que l'ange armé doit parer[151]. De même les anges ont des ailes, des mains et une apparence corporelle[152], mais on ne peut en saisir qu'une apparence lumineuse: *nec aliquid corporeum nisi luminis claritatem potuit videre*[153]. L'âme de Fursy, de son côté, a aussi une apparence corporelle et possède, au moins, le sens du toucher, puisque l'homme rejeté hors du feu heurte son épaule et sa mâchoire en les brûlant[154]. Ensuite, ce qu'il a ressenti par son âme restera imprimé dans son corps, ce qui est un miracle: *Mirumque in modum quod anima sola sustinuit in carne monstrabatur*[155]. Comme les anges et les démons, les âmes ont donc une apparence corporelle et gardent même une sensibilité dont les effets se transmettent aux corps. L'âme est un double de l'homme. Elle correspond membre à membre à son corps suivant la vieille croyance stoïcienne, qui s'oppose à la conception néoplatonicienne partagée par saint Augustin.

[144] *Ibid.*, p. 85.
[145] *Ibid.*, pp. 121-124.
[146] Voir J. Le Goff, *La naissance*, pp. 99-118 et 121-131.
[147] Voir *supra* pp. 24-28. Sur ce thème voir l'analyse de E. Benz, *Die Vision...*, pp. 267-277.
[148] 6,4.
[149] *Ibid.*
[150] 6,5.
[151] 6,8.
[152] 2, 4-5.
[153] 2,6.
[154] 16, 2-3.
[155] 17,10

Celui-ci avait déjà dû combattre cette opinion[156] et, au cinquième siècle, une querelle sur la corporéité de l'âme s'était conclue théoriquement en faveur des idées augustiniennes[157]. Celles-ci, d'ailleurs, sont reprises continuellement dans les traités de l'âme à partir du VI[e] siècle[158], mais sans gagner vraiment la partie, nous le verrons à de nombreuses reprises. En fait, il était devenu impossible, surtout à partir du moment où étaient apparus le feu purgatoire et le temps de la purgation, de s'exprimer autrement. Il ne s'agit pas là d'une conception populaire, mais d'une notion courante partagée par tous et même, paradoxalement, par ceux dont la culture aurait dû la nier.

Dans la Vision, cependant, il n'est pas question d'un fleuve de feu, mais d'une nuée produite par un bûcher. En effet ce sont les péchés qui brûlent et qui allument les feux successivement:

> «Chaque feu allume l'autre parce que, du fait de l'augmentation des péchés des méchants, ils croissent à partir des fautes»[159].

C'est en passant à travers ce bûcher que l'âme et le corps de Fursy sont régénérés. L'idée d'une régénération, et même d'un rajeunissement par le feu est, elle aussi, ancienne. Dans le christianisme elle est impliquée par le passage à travers le fleuve de feu ou par le feu purgatoire. L'un et l'autre éprouvent l'âme et le corps et les débarrassent de leurs scories. En outre, une tradition persistante affirme que les justes ressuscités retrouveront l'aspect qu'ils avaient à l'âge de trente ans[160]. Certes, ce rajeunissement n'est pas toujours lié explicitement au passage à travers le feu, mais le baptême de feu doit entraîner une rénovation totale de l'homme, symétrique de celle opérée spirituellement par le baptême terrestre de l'eau[161]. Suivant le même type de raisonnement, le supplice du bûcher a été relié dans certains textes à un rajeunissement de l'aspect du martyr. Dans ces cas l'image du baptême de feu est utilisée par le rédacteur des actes[162]. Dans la relation du martyre de Polycarpe les assistants voient son corps comme un pain au four ou de l'or au creuset[163],

[156] *De anima et eius origine*, 4, 20, 33: *animam dicis per cuncta membra diffusam gelando riguisse ... totam totius accepisse corporis formam*, BA 22, p. 648.

[157] Voir E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique*, et G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne*, pp. 66-113.

[158] Voir I. Tolomio, *L'anima dell'uomo*.

[159] 8,8.

[160] Voir saint Augustin, *Cité de Dieu* XXII, XV, BA 37, pp. 617-619.

[161] Cette rénovation par le feu étant réservée aux justes tandis que les impies sont condamnés par ce même baptême de feu: voir Origène, *Homélies sur Luc* XXVI, 3, SC 87, pp. 340-343.

[162] Voir F. J. Dölger, *Antike und Christentum* II, Münster 1930, p. 138.

[163] Voir C. M. Edsman, *Ignis divinus*, p. 168.

images de la régénération du corps promis à la Résurrection. Dans celle du martyre de Pionius, il apparaît à la fois embelli et rajeuni comme une préfiguration de la Résurrection[164]. De même le corps de l'évêque thrace Philippe apparaît après le bûcher

«renouvelé dans l'éclat de la jeunesse»[165].

Bien entendu, ce rajeunissement est toujours lié à la Résurrection préfigurée, mais il apparaît aussi comme l'effet du passage par le feu. Toute forme de martyre, certes, est un baptême de sang, sinon de feu, et il aboutit à une régénération, mais le feu permet de la manifester visiblement sous la forme insolite du rajeunissement. Le paganisme a, de son côté, exploité le même thème à propos de la mort d'Hercule sur l'Oeta. Ovide décrit son corps dépouillé de la vieillesse et transfiguré sur le bûcher avant d'être enlevé par Jupiter[166]. Sénèque, dans la tragédie d'*Hercule sur l'Oeta,* détaille longuement cette apothéose[167]. Lucien développe ironiquement le même thème en faisant mourir Peregrinus par le feu[168]. L'hymne homérique à Démétèr montre aussi la déesse pratiquant un rite d'immortalisation sur l'enfant Démophon, qu'elle place au sein du feu du foyer, tandis qu'il devient chaque jour plus fort et plus beau[169].

Toutes ces idées ne sont pas propres au monde méditerranéen antique. Edsmann en a trouvé les traces en Inde ancienne. Dans le *Râmâyana,* écrit avant l'ère chrétienne, des ascètes se font brûler volontairement, ressortent rajeunis du bûcher et montent aux cieux régénérés[170]. D'autres textes postérieurs en fournissent de multiples exemples. Ces récits sont, bien sûr, à mettre en liaison avec la coutume de l'*agnipravesa* ou mort volontaire par le feu, dont le monde gréco-romain connaissait d'ailleurs l'existence[171]. L'auteur de la Vision de Fursy, ou Fursy lui-même, mettant en scène l'ordalie par le feu et la régénération spirituelle et physique du héros missionnaire, pouvait se référer directement ou indirectement à cet héritage théologique et littéraire. Il pouvait y ajouter la légende du Phénix renaissant de ses cendres tous les mille ans, autre symbole pour les chrétiens de la Résurrection[172]. Savoir jusqu'à quel point il donnait au voyage de Fursy un sens symbolique ne peut être abordé pour le mo-

[164] Ibid., p. 172 et n. 56.
[165] *Ibid.*, p. 173.
[166] *Métamorphoses*, IX, 266-272, éd. G. Lafaye, Paris 1955, pp. 101-102 et Edsman, *Ibid.*, p. 235.
[167] *Ibid.*, pp. 236-237.
[168] *Ibid.*, p. 245.
[169] *Hymne homérique à Démétèr*, v. 239-247, éd. Humbert, p. 49.
[170] Edsman, pp. 145-147.
[171] *Ibid.*, pp. 266-282.
[172] *Ibid.*, pp. 178-203.

ment. Ce qui importe avant tout est d'essayer de déterminer à quel public il s'adressait et quelle réceptivité il pouvait en attendre.

Les discours de Beoanus et Meldanus enjoignent à Fursy de prêcher pour les docteurs-évêques et les rois, en Irlande. La Vie précise qu'il y est resté dix années complètes avant de passer en Angleterre[173]. Cependant elle a été écrite à Péronne et elle ne nous donne aucune indication sur ce temps de prédication, ses résultats éventuels et les lieux exacts où elle s'est exercée. Ce n'est que pour l'East Anglia que l'on a des renseignements plus précis, bien qu'ils n'aillent pas jusqu'à nous donner le nom du monastère fondé par Fursy, que l'on ne connaît que par Bède. Noms de personnes et de lieux ne deviennent suffisants qu'à partir du séjour en Gaule, encore qu'ils ne soient pas très abondants. Il ne serait donc pas impossible que le programme de la Vision soit aussi destiné aux populations du Nord de la Gaule en 656. Vouloir convertir des évêques ou prêtres et des rois n'était pas incongru à cette époque. Saint Amand puis saint Éloi se sont occupés des populations païennes du Nord, mais celles-ci étaient installées dans des régions déjà christianisées. Le clergé y avait, semble-t-il, adopté un modus vivendi avec le paganisme. De même les rois, chrétiens eux aussi, ne devaient pas vouloir heurter de front les convictions de leurs sujets[174]. S'attaquer aux rois et au clergé était indispensable pour convertir le peuple. De ce point de vue, le schéma baptismal, dans lequel est insérée la Vision, convient parfaitement à une prédication s'adressant en fin de compte aux païens. Le modèle le plus connu est le *De correctione rusticorum* de Martin de Braga qui, après avoir retracé à gros traits les rudiments de la foi, termine par la perspective du Jugement dernier et du destin des bons et des méchants, dont il tire la conclusion de la nécessité de rester fidèle au pacte conclu avec Dieu au moment du baptême[175]. Il en rappelle le contenu, la renonciation à Satan et ses œuvres[176], et en précise les conditions: refuser de s'adonner aux *paganiae*[177], faire pénitence de ses péchés[178] et rester fidèle aux promesses du baptême, à savoir : croire à la Résurrection et à la vie éternelle, prier à l'église et dans les sanctuaires des saints, respecter le repos du dimanche, pratiquer les bonnes œuvres, se détourner des idoles et attendre la Résurrection[179]. La prédication de saint Césaire

[173] MGH SRM IV, pp. 436/20 – 437/5.
[174] Voir E. de Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique*, T. I, pp. 70-114.
[175] Ed. C. W. Barlow, pp. 194-196.
[176] *Ibid.*, pp. 196-197.
[177] *Ibid.*, pp. 197-200.
[178] *Ibid.*, pp. 200-201.
[179] *Ibid.*, pp. 201-203.

s'articule presque entièrement autour de ces thèmes[180]. Le sermon de saint Éloi que nous avons analysé les reprend en résumé, ainsi que l'énumération des *paganiae*[181]. Plus tard, au début du VIII[e] siècle, saint Pirmin les reproduit, souvent textuellement, dans son *Scarapsus*[182], et on les retrouve aussi dans un sermon missionnaire anonyme édité par Levison[183].

La Vision de Fursy s'inscrit donc dans cette tradition de l'évangélisation des païens ou des chrétiens paganisés, mais elle l'adapte au genre littéraire qu'elle adopte. De ce point de vue elle ne fait, d'ailleurs, qu'actualiser le contenu de l'*Apocalypse de Paul.* Comme celle-ci, elle prend pour point de départ le problème de la mort. L'extase de Fursy en est une première image. Après son premier départ il doit revenir sur terre pour y recevoir la communion[184], car sans le viatique, nul ne peut traverser en sécurité l'espace voué aux démons. La nécessité de la pénitence, même *in extremis,* est rappelée, ainsi que les conditions que doit remplir le prêtre qui la confère[185]. L'ordalie du feu porte sur les promesses du baptême et la renonciation à Satan, et en elle consiste le jugement particulier que chacun doit subir après la mort.

Si la Vision de Fursy place ainsi le feu au centre de sa conception pénitentielle, ce n'est certainement pas seulement à cause du nuage de feu de l'*Apocalypse de Paul.* Il fallait aussi que ceux auxquels était destinée la prédication qu'elle sous-tendait comprissent le sens d'une ordalie régénératrice par le feu. Il leur fallait admettre l'idée que Fursy, passé par cette épreuve, était devenu un autre homme quasiment revêtu d'une vocation prophétique[186]. Il fallait aussi que la valeur purificatrice du feu pour un être impur pût aller de soi. Or il semble que de telles conceptions n'étaient pas étran-

[180] Voir M. J. Delage, *Introduction à l'édition des Sermons de saint Césaire*, SC 175, pp. 161-165 et H. G. J. Beck, *The Pastoral Care of Souls.*

[181] Voir *supra* pp. 121-123.

[182] Voir éd. U. Engelmann, *Der heilige Pirmin*, pp. 14-15; A. Angenendt, *Monachi Peregrini.* Sur l'influence des écrits de Césaire sur le *Scarapsus* voir F. Prinz, *Frühes Mönchtum*, p. 477 et n. 80.

[183] Voir *England and the Continent*, Appendix X: *Venus, a Man*, pp. 302-314 et surtout p. 308 où l'auteur reconstitue le cheminement de ce type de prédication missionnaire depuis le *De catechizandis rudibus* de saint Augustin jusqu'à Pirmin. Une partie de ces éléments est d'ailleurs passée dans la première législation religieuse carolingienne sous l'inspiration de saint Boniface: voir le Concile des Estinnes de 744 et le commentaire récent de A. Dierkens, *Superstitions, christianisme et paganisme*, pp. 9-26.

[184] 4,6.

[185] Voir 9; 10; 14; 15; 16.

[186] Après sa vision, il a une mission à remplir et un message à communiquer à la suite d'une révélation personnelle.

gères aux populations germanisées atteintes par les missionnaires irlandais comme Fursy et Feuillen. Le Concile Germanique de 742 parmi une énumération de *paganiae* signale aussi

> «ces feux sacrilèges qu'ils appellent *niedfyr*»[187].

De même l'*Indiculus superstitionum* parle

> «des feux produits par frottement du bois, à savoir le *nodfyr*»[188].

Du XVIe siècle au XIXe siècle de nombreux textes dits folkloriques nous ont laissé des descriptions de l'usage de ce «feu de nécessité», «feu de misère« ou «feu sauvage»[189]. Il était utilisé pour enrayer des mortalités dans les troupeaux. Suivant la notation de l'*Indiculus* on l'obtenait par frottement entre deux morceaux de bois, le plus souvent en faisant tourner un bâton dans le trou d'une ou deux barres de bois[190]. Une condition indispensable était qu'auparavant tous les feux de la région aient été éteints. Une fois la flamme obtenue, on la communiquait à un bûcher établi dans un lieu étroit, entre deux portes, deux barrières ou dans un chemin creux. Lorsque le feu était suffisamment bas, on faisait passer les troupeaux de force au travers afin de les guérir ou de les immuniser contre la maladie. Souvent la coutume était que chaque chef de famille prit un brandon issu de ce foyer que l'on conservait ensuite dans les étables. Les témoignages rassemblés concernent surtout l'Europe du Nord et l'Europe centrale et slave. En Angleterre on trouve un texte du XIIIe siècle qui y fait allusion[191]. La signification de cette pratique réside dans la capacité purificatrice attachée au feu[192]. Si l'on éteint au préalable tous les autres feux c'est, sans doute, pour concentrer sur un seul toute l'énergie dispersée autrement entre plusieurs foyers[193].

[187] Canon 5, éd. A. Verminghoff, MGH LL II, I, p. 4.

[188] MGH LL II, Capitularia T.I, pp. 222-223.

[189] A propos du *notfeuer* voir J. G. Frazer, *Le Rameau d'or* t. IV, pp. 157-174; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaube* de Hoffmann-Krayer et Baechtold-Staeubli, Berlin 1931-32, T. VI, art. *Notfeuer* (H. Freudenthal) col. 1138-1151; H. Homann, *Der Indiculus superstitionum et paganiarum*, pp. 96-98.

[190] Selon H. Freudenthal, *op. cit.*, il faudrait interpréter le terme *Not* non au sens de nécessité (*need*), mais plutôt de violence ou de contrainte, compte tenu de la manière dont le feu est obtenu.

[191] Voir les nombreux témoignages rassemblés par J. G. Frazer, *Le Rameau d'or op. cit. supra* n. 189.

[192] C'est E. Westermarck qui a dégagé cette signification attachée aussi aux autres types de feux cérémoniels en Europe et ailleurs; voir: *Midsummer Customs in Morocco*, pp. 27-47; J. G. Frazer s'est rallié à cette interprétation: voir *Le Rameau d'or*, pp. 196-199.

[193] Voir J. G. Frazer, p. 173.

L'idée sous jacente aussi est que le feu s'appauvrit à l'usage, et qu'il est nécessaire d'en faire un nouveau, à partir d'un moyen rudimentaire, pour qu'il puisse retrouver sa plus grande efficacité. L'Église a mis à contribution ce type de conception en permettant ou instituant la pratique des feux de Pâques pendant la veillée du samedi saint, au cours de laquelle, pour allumer le cierge pascal, après avoir éteint tous les luminaires de l'église, on fait un feu nouveau devant le porche, après avoir souvent également éteint tous les feux de la région. Souvent aussi on rallume ensuite tous les feux domestiques à l'aide de brandons pris au feu nouveau[194]. De même l'Église a au moins toléré la pratique des feux de carême, allumés le dimanche de la Quadragésime, et dont la valeur purificatrice est évidente[195].

Marcher sur le feu ou à travers le feu, en dehors de ces pratiques traditionnelles, est une forme d'ordalie bien connue en Occident. De Pietro Igneo à Savonarole plusieurs exemples concernent des hommes qui ont eu besoin à un moment donné de faire la preuve de leur innocence ou de leur pouvoir spirituel[196]. Il s'agit chaque fois de prouver la véracité d'une accusation portée contre autrui: Pietro Igneo, en 1068, accuse l'évêque de Florence de simonie. En même temps celui qui subit l'épreuve se disculpe du soupçon de mensonge. Le feu intervient pour les mêmes raisons dans l'ordalie par le fer rouge ou dans celle de l'eau bouillante, qui évoque directement la tradition du fleuve de feu. Grégoire de Tours rapporte l'histoire d'un prêtre qui entend prouver la vérité du catholicisme et la fausseté de l'arianisme en plongeant sa main dans un chaudron d'eau bouillante[197]. Le critère de réussite est la guérison rapide de la plaie,

[194] *Ibid.*, pp. 74-80; A. Van Gennep, *Manuel*, T.I, III, 1, pp. 1257-1262.

[195] J. G. Frazer, pp. 66-74; A. Van Gennep, pp. 995-1034.

[196] Voir G. Miccoli, *Pietro Igneo*, pp. 1-45. Pietro Igneo traversa le feu en 1068; peu après une autre ordalie du même type eut lieu à Milan où le prêtre Liprand traversa le feu pour prouver que l'archevêque Grossolano était simoniaque (Landulphus de Sancto Paulo, *Historia Mediolanensis* c. 12, éd. C. Castiglioni, RIS T.V, par. III, Bologne 1934, pp. 10-22). Pierre Barthélemy également, l'inventeur de la sainte Lance pendant la première croisade, subit la même épreuve pour prouver la véracité de ses visions (Raimond d'Aguilers, *Historia Francorum*, c. 18 dans *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, T. III, Paris 1866, pp. 282-284; voir P. Alphandéry et A. Dupront, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris 1954, pp. 114-116). En 1448 frère Dominique s'offrit à entrer dans le feu pour prouver la véracité de l'enseignement de Savonarole, mais l'épreuve fut annulée au dernier moment (R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, Florence 1974, pp. 348-360). On remarquera que dans les quatre cas mentionnés celui qui était soumis à l'ordalie devait passer entre deux bûchers allongés, comme Fursy dans le nuage de feu. L'épreuve a aussi des similitudes avec le *notfeuer* souvent composé de deux feux.

[197] *De Gloria Martyrum*, chap. LXXX, éd. Krusch, MGH SRM, I, 2, pp. 542-543. Sur les ordalies en général voir R. C. Van Caenegem, *La Preuve*, pp. 691-754;

preuve de la non nocivité foncière du feu pour l'innocent ou, plus exactement, pour celui qui dit la vérité. L'idée sous jacente est que le feu n'attaque vraiment que ce qui est mensonge ou faute dans l'homme. De même le fleuve de feu ne laisse indemne que les justes, en les purifiant seulement de leurs péchés légers, et le feu de I Cor. 3 ne détruit que les matériaux légers. Lorsque des troupeaux passent à travers le *notfeuer,* la maladie les quitte et ils deviennent invulnérables à l'épidémie. Le thème du rajeunissement ou de la divinisation par le feu repose sur les mêmes notions: ce qui est vieux dans l'homme, lié à la temporalité et à la vie terrestre, est éliminé et laisse place seulement à la beauté et à la jeunesse, signes de la perfection. Ce thème sera développé au Moyen Age et plus tard dans une série de contes où des vieillards sont rajeunis en étant projetés dans une forge par un maître forgeron, par le Christ ou par un saint, le plus souvent saint Éloi[198]. Les études de Propp sur les contes slaves donnent aussi un bon nombre d'exemples de cette régénération par le feu du four, du foyer ou du bûcher[199].

Si l'on revient maintenant à la Vision de Fursy, on peut facilement démêler les liens qui l'attachent à toute cette tradition. Le premier feu qui compose le feu global est celui du mensonge, où brûlent les péchés engendrés par le reniement des promesses du baptême: *Mentientes ea quae promiserunt accendunt ignem mendacii*[200]. Les trois autres feux se déduisent de celui-ci puisque tous s'allument les uns des autres: *Unusquisque ignis accendit alium*[201]. En s'accroissant ils finissent par n'en faire qu'un. La cupidité, la dissension et l'absence de miséricorde sont des conséquences du mensonge par lequel les promesses du baptême sont bafouées. L'ordalie, en général, veut révéler le mensonge, c'est à dire montrer la fausseté d'un serment initial. Ainsi Yseult doit confirmer le serment par lequel elle dément avoir trompé le roi Marc avec Tristan. Ce feu n'atteint que le péché:

«ce que tu n'as pas allumé ne brûlera pas en toi»

H. Nottarp, *Gottesurteilstudien*, et, en dernier lieu, D. Barthélemy, *Diversité des ordalies médiévales*, dans RH. 280,1 (1988), pp. 3-25, avec la bibliographie antérieure.

[198] Voir C. M. Edsman, *Ignis divinus*, pp. 82-131. L'autre protagoniste le plus fréquent de ces contes est saint Pierre. Les premières mentions de la légende de saint Eloi sont du XV[ème] siècle.

[199] Voir N. Propp, *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris 1983, pp. 125-131. L'auteur a trouvé le motif dans les contes russes et l'a comparé avec des récits d'initiation australiens et mélanésiens où le feu joue un grand rôle.

[200] 8,6.

[201] 8,8.

dit l'ange[202]. Et Fursy sera effectivement brûlé par la faute qu'il a commise, et qui désormais brûlera en lui concrètement. Le feu a donc une double fonction : éprouver et purifier, sans pour cela entraîner de contradiction. L'épreuve est, au sens strict, une épreuve de vérité : tout péché est en somme une forme de mensonge, même la cupidité racine des autres vices. Mentir c'est s'écarter du pacte baptismal et donc en nier la vérité.

Le lien entre purification et régénération repose sur la crémation des *uetera,* c'est à dire des vieilles fautes à l'égard desquelles Fursy devient invulnérable. On rejoint ici la notion de guérison. Le fait que la faute ait été brûlée empêche son retour, comme une maladie éliminée définitivement. Ainsi les troupeaux purifiés par le feu du *notfeuer* sont guéris et l'épidémie enrayée. La transposition dans le domaine spirituel fait de Fursy un être supérieur aux autres. En définitive le baptême et le passage par le feu ont des fonctions homologues, et la vision mêle les deux thèmes complètement. On est ramené ainsi au schéma initiatique classique. La séquence mort-résurrection se retrouve dans les deux cas: le passage à travers le feu comme l'immersion dans l'eau aboutissent à faire un homme nouveau[203]. Le premier rituel est un accomplissement définitif du second. Pour tous les hommes il se produit après la fin de la vie, pour Fursy il est anticipé. Quand celui-ci revient à la vie, il est non seulement un témoin du processus eschatologique individuel, mais aussi un prophète chargé d'un pouvoir exceptionnel.

Conclusion

La Vision de Fursy est donc une révélation fondée sur un schéma initiatique double: d'une part la vieille typologie baptismale que l'on a vue à l'œuvre déjà dans l'*Apocalypse de Paul,* d'autre part une croyance ancestrale dans les vertus du feu. A l'état séparé, aucun de ces deux schémas ne contient rien de neuf. Superposés, ils permettent de caractériser nettement le destin individuel de chaque homme. Le langage employé est celui que connaissent bien les historiens des religions et les ethnologues. Le succès du texte, et sa reprise par Bède, lui donnent une marque d'authenticité et de véracité aux yeux des chrétiens du Haut Moyen Age. La prédication missionnaire dans laquelle il est inclus est le signe de l'adoption d'un lan-

[202] 8,11.

[203] Ce thème de la mort du vieil homme et de sa régénération en homme nouveau ou, plus simplement, celui de la nouvelle naissance est présent dès le Nouveau Testament: Rm. 6/6-11. Pour la place de ce thème dans l'histoire des religions voir M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 199-211.

gage neuf à l'usage des populations païennes ou insuffisamment christianisées. Les invasions germaniques ont placé l'Occident dans une situation d'acculturation nouvelle. La culture gallo-romaine chrétienne, au contact de la culture germanique, imprégnée de paganisme, modifie sa présentation traditionnelle du message religieux par fusion de deux éléments tous deux traditionnels. Comme l'ont montré les exemples que nous avons fournis, elle trouve les éléments de l'innovation aussi dans son propre fond. Elle change simplement de registre en intégrant une part plus considérable d'un discours religieux universel. Les spéculations sur le feu se retrouvent partout[204]. Le fait que cette innovation se produise dans un milieu irlandais n'est certainement pas fortuit. Fursy et ses compagnons font partie d'un peuple non romanisé et converti récemment. Les feux du 1er mai, le jour de Beltaine, avaient la même fonction que le *notfeuer* germanique[205].

La création de ce nouveau langage correspondait d'ailleurs aux recommandations de Grégoire le Grand dans sa lettre à Mellitus[206], où il lui expliquait comment substituer aux temples et aux fêtes païennes des églises et des célébrations chrétiennes. C'est d'ailleurs également par l'œuvre de Grégoire que la doctrine de saint Augustin sur le feu purgatoire avait été diffusée, et connue probablement des Irlandais.

[204] Voir, par exemple, outre les références données *supra* n. 190, 193 et 195: G. Van Der Leeuw, *La religion*, pp. 49-54.

[205] Voir J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, pp. 94-95; A. et B. Rees, *Celtic Heritage*, Londres 1961, p. 158; F. Le Roux dans *Histoire des Religions* T.I, Paris 1970, p. 815.

[206] Voir Bède, *Historia Ecclesiastica* I, 30, éd. Colgrave, pp. 106-109.

CHAPITRE III

LE PÈLERINAGE DE BARONTUS

La *Vision de Fursy* était incluse dans une vie de saint et cette sainteté était le gage de son authenticité. Celle de Barontus fait l'objet d'un récit autonome[1] et concerne un moine, converti de fraîche date, qui a besoin de racheter ses péchés[2]. Dégagée du cadre littéraire de la *Vita,* elle est construite en fonction de sa propre économie interne. Alors que la *Vision de Fursy* datait du début de l'existence du saint, celle de Barontus précède sans doute sa mort de peu de temps. La distance entre la narration et l'événement est donc, dans ce dernier cas, beaucoup plus brève. La fonction, de ce fait, change elle aussi. On passe d'une révélation initiatrice et initiatique au bilan d'une vie qui se termine. Pour les lecteurs ou les auditeurs la signification peut être semblable puisque, dans les deux cas, c'est l'Au-delà actuel qui est décrit, mais il n'en est pas de même pour le visionnaire. Fursy reçoit une mission évangélisatrice qui marquera l'orientation de sa vie, Barontus doit seulement corriger la trajectoire finale d'une existence de pécheur. En fait, le premier inaugure une vocation monastique et sacerdotale, tandis que le second termine une vie de laïque marié trois fois et père de famille[3]. On comprend mieux, dans ces conditions, que la crédibilité du premier texte repose sur la notoriété de l'acteur, tandis que c'est plutôt le narrateur qui est au premier plan du second et qui, nous le verrons, intervient personnellement, même s'il ne se nomme pas.

[1] Ed. W. Levison, MGH SRM V, pp. 368-394. Sur la vision voir: J. Coignet art. *Barontus*, DHGE 6, col. 882-885; Baudot-Chaussin, t. III, Paris 1941, pp. 550-552; M. Rouche, *L'Aquitaine*, p. 414; M. P. Ciccarese, *La Visio Baronti*, pp. 25-52; J. Le Goff, *Aspects savants et populaires des voyages dans l'Au-delà au Moyen Age* dans *L'imaginaire médiéval*, pp. 103-119.

[2] Barontus est *nuper conversus* (*V. Baronti*, 1, 377/24-25), saint Pierre lui impose de racheter ses fautes (*V. Baronti*, 13, 387/11).

[3] Il a un fils (*V. Baronti*, 1, 377/28) et les démons lui reprochent ses trois mariages et ses adultères, ce dont il convient (*V. Baronti*, 12, 386/11-15).

I – Le chemin vers saint Pierre

Barontus est donc un moine, *nuper conversus*, qui, avant de déposer sa chevelure au monastère Saint-Pierre de Longoret[4], avait mené la vie d'un laïque noble. Le texte de sa vision est aussi le premier document qui nous renseigne sur l'existence de ce monastère ainsi que sur celle d'une autre maison, Méobecq[5], créée par le même fondateur. La vie de ce dernier, saint Cyran, nous est connue, en effet, seulement par un texte très probablement postérieur[6]. L'époque de la vision a été précisée par le narrateur à la fin du texte qui est daté du huit des calendes d'avril, la sixième année du règne de Thierry, roi des Francs[7]. Il s'agit de Thierry III, roi de Neustrie et de Bourgogne, qui a régné à partir de 673. Son prédécesseur Clotaire III, étant mort entre le 10 mars et le 15 mai 673, la date est donc un 25 mars 678 ou 679[8]. La rédaction n'a pas dû être faite immédiatement. En effet, le narrateur raconte que Barontus, au Paradis, a vu la place réservée à l'abbé Francard encore vivant[9]. Celui-ci, nous dit-il, est mort après une longue maladie. On peut supposer que quelque temps s'est écoulé entre la vision et cette disparition. Il n'est pas impossible non plus que l'on ait attendu la mort de Barontus. La première phrase du texte semble, en effet, se référer à un passé, certes récent, mais tout de même révolu :

> «Je veux vous remettre en mémoire, frères très chers, dans l'ordre, ce qui est arrivé à l'époque récente *(moderno tempore)* au monastère de Saint-Pierre-Apôtre qui porte le nom de Longoret»[10].

Le fondateur de celui-ci, saint Cyran, nous est connu par le texte d'une vie, conservée dans un manuscrit du XI[e] siècle et par deux co-

[4] *V. Baronti*, 1, 377/22-25 et 12, 386/18. Sur Longoret ou Lonrey, appelé par la suite Saint-Cyran voir l'introduction de Levison à la *Visio*, pp. 368-370; la notice *Saint Siran ou Cyran* dans Baudot-Chaussin, t. XII, pp. 136-142; l'édition de la *Vita Sigiranni* par B. Krusch, MGH SRM IV, pp. 606-625; M. de Laugardière, *L'église de Bourges*, pp. 179-188; F. Prinz, *Frühes Mönchtum*, pp. 136 et 141.

[5] Sur Méobecq même bibliographie que *supra* n. 4, ajouter E. Vergnolles, *L'église de Méobecq*, pp. 79-80.

[6] Le rédacteur du texte que nous avons gardé explique qu'il a rédigé la *Vita* à l'aide d'une rédaction antérieure très corrompue (*Vita Sigiranni, prefatio*, éd. Krusch *op. cit.* n° 4 p. 606: *erat enim per omnia... tam verbis quam sillabis omnis constructio ad intelligendum confusa*). Le texte actuel s'inspire de la rédaction par Ursinus de la Vie de saint Léger, il en était probablement de même de la version primitive (Krusch, pp. 604-605). Cela situe les deux recensions à une époque postérieure aux premières années du VIII[e] siècle, sans qu'il soit possible dans l'état actuel de l'étude d'en dire plus.

[7] P. 396/23-24.

[8] Voir Levison p. 370 n° 10: en 673 Pâques tombe un 10 avril.

[9] C. 10, p. 385/5-12.

[10] C. 1, p. 377/22-24.

pies du XVIIIe siècle[11]. Seule la version du XIe siècle est complète. Saint Cyran *(Sigirannus)* est né à Bourges d'un père noble, nommé Sigelaïcus *(Siclaicus)*, qui devint évêque de Tours entre 617 et 620 et mourut probablement entre 620 et 623[12]. Son fils élevé à Tours dès sa petite enfance[13] fut nourri au palais royal, de Clotaire II sans doute (613-629), où il était placé sous la protection d'un puissant, Flaochad[14]. Il occupa à la cour la fonction d'échanson[15]. Après la mort de son père il retourna à Tours où il entra dans la communauté basilicale de Saint-Martin[16]. Il y devint archidiacre[17]. Il quitta plus tard sa fonction pour suivre un évêque itinérant irlandais nommé Falvius[18]. Avec celui-ci il pérégrina quelques temps avant de rester, assez longtemps semble-t-il, à Rome[19]. Retourné à la cour à une certaine époque, il renoua avec Flaochad avant que celui-ci ne devienne maire du palais de Bourgogne[20].

Il fonda d'abord Méobecq, dans le *saltus* de la Brenne, sur des biens appartenant à son protecteur[21]. Un peu plus tard, il choisit un autre endroit, dans la même région, et s'installa à Longoret également possession de Flaochad[22]. Il venait à peine de s'y rendre lorsqu'il reçut à la fois un don important d'un riche poitevin, nommé Magnobodus, et la nouvelle que Flaochad venait de mourir, en 642, à la suite de son affrontement avec le patrice bourguignon Willebald[23]. Au bout d'un temps indéterminé, il dut faire face à une révolte d'une partie de ses moines et reprit alors sa vie itinérante[24]. Il gagna Toulouse où il semble avoir vécu longtemps dans la pauvreté[25]. L'auteur de la vie ne connaît pas la date de sa mort. Il dit seulement qu'elle eut lieu un 4 décembre sous le règne d'un roi Clovis,

[11] *V. Sigiranni*, p. 605.

[12] Voir L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. II, Paris 1910, pp. 297 et 305. Les listes anciennes donnent toutes les mêmes durées de pontificat pour la série d'évêques allant de Aigiricus à Medigisilus, qui sont les deux seuls évêques encadrant l'époque de Sigelaïcus pour lesquels nous avons des dates: Aigiricus le 27 mars 616 et Medigisilus le 27 septembre 627. On peut donc calculer les dates extrêmes possibles de l'avènement et du décès de Sigelaïcus.

[13] *V. Sigiranni* C. 2, p. 607/27-29.

[14] *Ibid.*, p. 607/30-31. Sur Flaochad voir Pseudo Frédégaire, Livre IV, MGH SRM II, pp. 165-168.

[15] *Ibid.*, p. 607/32-33.

[16] *Ibid.*, c. 5, p. 609/16-19.

[17] *Ibid.*, c. 6, p. 609/37-38.

[18] *Ibid.*, c. 9, p. 611/15-20.

[19] *Ibid.*, c. 10, pp. 611-612.

[20] *Ibid.*, c. 11, p. 612/24-30.

[21] *Ibid.*, p. 612/32-613/6.

[22] *Ibid.*, c. 12, p. 613/7-11.

[23] *Ibid.*, p. 613/17-24.

[24] *Ibid.*, c. 21, pp. 618-619.

[25] *Ibid.*, c. 22, p. 619/23-24.

Aurelianus étant alors *presul* de Bourges[26]. Il peut s'agir de Clovis II (639-657), mais on ne connaît pas de *presul* de Bourges nommé Aurelianus à cette époque. Comme l'a remarqué B. Krusch, le terme pourrait désigner un comte de ce nom[27]. Or au plaid de Valenciennes du 28 février 692 ou 693 présidé par Clovis III (690/1 – 694/5) figure un *grafio* nommé Aurelianus, mais dont on ne connaît pas le lieu d'exercice de sa charge[28]. On a donc le choix entre deux époques soit sous Clovis III avant 657 soit sous Clovis II entre 690 et 695. Au 4 décembre le martyrologe hiéronymien, dans le codex de Wolfenbuttel du XIIe siècle, porte la mention suivante : *Longorito monast. transitus sci. Siranni*[29]. Ce renseignement est certainement inexact, puisque la vie ne nous dit pas où il est mort et que la *Vision de Barontus* ne parle jamais du fondateur. Mais l'indication peut porter simplement sur le jour où l'on commémorait à Longoret l'anniversaire de la mort du fondateur, après la translation de son corps. Le même martyrologe, dans la rédaction de Saint-Avold de Metz du XIIe siècle, signale en effet au 26 octobre : *In territurio Beturico monasterio Longoreto translatio Siggerani et deditio (dedicatio) basilice ipsius*[30]. Il semble donc qu'à une époque inconnue, un 26 octobre, le corps de saint Cyran fut l'objet d'une translation à Longoret dans une basilique. Il est probable qu'il était jusque là enterré ailleurs, peut-être à Bourges puisque la vie avait daté sa mort en citant le nom d'un *presul* de Bourges. A partir du XIe siècle, d'ailleurs, le monastère de Longoret fut appelé du nom de son fondateur. Dans la *Vision* il n'en est rien. Non seulement le nom de celui-ci n'est jamais prononcé, mais l'église est dédiée à saint Pierre[31]. On peut donc supposer que la translation et la redécouverte, ou réhabilitation, de saint Cyran eut lieu après la rédaction de la vision.

Le noble Barontus, converti de fraîche date[32], porte un nom connu au Ier siècle. C'est celui d'un comte de Limoges[33] chargé en 632, avec la fonction de *dux*, d'aller récupérer, pour le compte de Dagobert Ier, le trésor de Charibert II roi en Aquitaine (629-632). Il fut aussi, en 635, un des chefs de l'armée envoyée par Dagobert Ier en

[26] *Ibid.*, c. 33, p. 625/15-18.

[27] *Ibid.*, *Introduction* p. 605 et p. 625 n. 1.

[28] Voir R. Hennebicque, *Prosopographica Neustrica* dans *La Neustrie, Colloque de Rouen 1985*, Sigmaringen 1989, tome I, pp. 242-243.

[29] *Ibid.*, *Introduction* p. 604 et AA SS Nov. II, 1, p. 150.

[30] *Ibid.*, et AA. SS Nov. II, 1, p. 135. Voir aussi pour les deux mentions M. Delehaye, *Comm. martyrol. hieron.*, AA. SS Nov. II, 2, pp. 572 et 634.

[31] *V. Baronti*, c. 1, p. 377/23; c. 19, p. 392/20.

[32] *Ibid.*, c. 1, p. 377/24-25.

[33] M. Rouche, *L'Aquitaine*, p. 508 n. 48. Il est signalé comme comte de cette ville en 626.

Aquitaine contre les Vascons[34]. Il était fils d'un Beraldus déjà *dux* en Aquitaine et était encore vivant en 660[35]. Compte tenu de la distance dans le temps, il est peu probable qu'il s'agisse du même Barontus mais, peut-être, de son fils comme le suggère Rouche, ou d'un proche parent[36]. L'absence de la mention de saint Cyran pourrait trouver une explication dans la nationalité aquitaine de Barontus. En effet, le fondateur, né à Bourges et élevé à Tours, avait été le protégé de Flaochad un Bourguignon. Or l'emplacement de Longoret, sur la Claise à mi chemin entre Poitiers et Bourges, mais faisant partie de ce dernier diocèse, était politiquement instable. Bourges avait été bourguignonne sous Gontran[37]. En 638 la cité est neustrienne comme Limoges d'ailleurs[38]. En 642 nous avons vu que le bourguignon Flaochad possède la région de Longoret-Méobecq dans la Brenne. Barontus, fils ou parent d'un Aquitain au service de la Neustrie, n'avait peut-être pas de sympathie pour un natif de Bourges protégé par un Bourguignon. Une autre preuve de ces enjeux politiques peut être trouvée dans la présence en Enfer de deux évêques : Vulfoleodus de Bourges et Didon de Poitiers[39]. Pour ce dernier la raison est facile à trouver. Sa cité est austrasienne et Didon lui-même, oncle de Léger d'Autun un autre Bourguignon, avait agi au profit de Grimoald en conduisant en exil Dagobert II, le fils de Sigebert III, en 656[40].

Pour Vulfoleodus la situation est moins apparente[41]. Il aurait été choisi comme évêque coadjuteur par Sulpice II de Bourges (mort en 647). Une lettre de Sigebert II, roi d'Austrasie à partir de 632, à Didier de Cahors, mort en 654-655, nous indique que l'évêque de Bourges avait voulu réunir un synode provincial sans demander l'autorisation au roi qui possédait alors une partie de l'Aquitaine depuis 639[42]. La lettre doit être postérieure à 647 date de la mort de Sulpice II. On le voit, ensuite, assister au concile de Chalon-sur-Saône en 650, signer le privilège accordé à Saint-Denis le 22 juin 654

[34] *Ibid.*, pp. 92 et 94.
[35] *Ibid.*, p. 508 n. 48 et p. 96.
[36] *Ibid.*, p. 416.
[37] *Ibid.*, pp. 70-71.
[38] *Ibid.*, p. 95.
[39] V. Baronti, c. 17, p. 391/15-17.
[40] K. F. Werner, *Les Origines* dans *Histoire de France* dir. J. Favier, Paris 1984, p. 336; P. Grosjean, *Notes d'hagiographie celtique*, pp. 391-392. Didon était mort en 677 date où son successeur Ansoaldus est en place (P. Grosjean, *op. cit.*, pp. 387-8 n. 3).
[41] Sur Vulfoleodus ou Vulfoledus voir L. Duchesne, t. I, Paris 1900, p. 29. Son successeur Adon apparaît dès 672. Voir aussi la vie de saint Sulpice, MGH SRM IV, p. 365.
[42] MGH Epistolae III, p. 212.

et un autre pour Sainte-Colombe de Sens le 26 août 659[43]. Après sa tentative d'intervention en Aquitaine, il semble agir seulement dans l'ensemble neustro-burgonde sous Clovis II et Clotaire III. Dans la *Vision,* il est habillé comme un mendiant et aurait été condamné pour tromperie[44]. On ne peut savoir ce que recouvre cette accusation, mais le contexte politique n'est peut-être pas totalement absent. L'Aquitain Barontus et le narrateur de la *Vision* avaient peut-être quelques ressentiments à l'égard d'un partisan des Neustriens. De toute façon, ce monastère avait été bâti sur des possessions bourguignonnes, dans une zone sous influence neustrienne et à très peu de distance du diocèse de Poitiers. Un des bienfaiteurs principaux, Magnobodus, était poitevin. Le donateur, Flaochad, était mort l'année même de la fondation. Il est probable que les jeunes moines, révoltés contre saint Cyran, étaient le fruit d'un recrutement local et avaient des sentiments peut-être pro-aquitains[45]. La crise a pu provenir de là et correspondre à la prise de pouvoir d'une nouvelle génération. On peut noter qu'à partir de la régence de Bathilde en 657, une politique plus centralisatrice est inaugurée, et les velléités autonomistes qui se font jour en Bourgogne sont écrasées dans le sang par la reine et par Ebroïn[46]. C'est dans cette atmosphère troublée qu'a pu intervenir l'expulsion de saint Cyran. Ce contexte fait de la *Vision de Barontus* une des premières «visions politiques» du Moyen Age[47]. Elle sera suivie de bien d'autres. Auparavant seules les courtes visions de Gontran et Grégoire de Tours, à propos de Chilpéric, la précèdent[48].

Dix des manuscrits que W. Levison a utilisés pour son édition[49] portent le titre *Revelatio.* D'autres plus tardifs ont l'intitulé *Visio Baronti monachi*[50]. Au Moyen Age, rappelons le, les deux termes *revelatio* et *visio* sont employés indifféremment, sans doute à cause de la

[43] Voir Duchesne, *Fastes*, p. 29; MGH Concilia I, p. 213 (Concile de Chalon); Ph. Lauer – Ch. Samaran, *Les diplômes originaux des Mérovingiens*, Paris 1908, pp. 6-7 (Saint-Denis); Pardessus, *Diplomata*, II (1849), pp. 109-111 (Sainte-Colombe de Sens).

[44] *V. Baronti*, c. 17, p. 391/15-16: *Ibi et lassus Vulfoleodus episcopus, deceptione damnatus, cum turpissimo veste similitudinem mendici sedebat.*

[45] Sur les sentiments pro-aquitains à Bourges voir M. Rouche, *L'Aquitaine*, p. 106.

[46] Voir K. F. Werner, *op. cit.* n. 40 *supra*, pp. 335-336.

[47] Sur ce thème voir W. Levison, *Die Politik*, pp. 229-246, sur la *V. Baronti* voir pp. 233-234.

[48] Voir Grégoire de Tours, H.F. VIII, 5, éd. Krusch-Levison, p. 374; W. Levison, *Die Politik*, p. 231; Pierre d'Ibérie avait déjà vu «quelques grands de ce monde suspendus dans les flammes» (Grégoire le Grand, *Dialogues* IV, 37, 3, SC 265, pp. 126-127).

[49] *V. Baronti*, pp. 372-373 et 377.

[50] *Ibid.*, p. 373.

manière dont saint Paul avait qualifié son extase suivant la Vulgate[51]. Le premier terme devait, cependant, être celui de l'archétype, dans la mesure où le titre respecte la structure homilétique de l'ensemble du récit. En effet, l'*incipit* en entier se présente ainsi : *In nomine Domini incipit revelatio beati Baronti monachi*[52]. La première phrase qui suit comporte l'adresse, *fratres karissimi*, et les trois derniers chapitres concluent l'ensemble par une exhortation aux *dilectissimi fratres*, qui se termine par une invocation à Dieu le Père comme dans un sermon[53]. Par contre, les autres manuscrits commencent comme un procès verbal sans adresse et ne retrouvent la forme homilétique qu'à la fin[54].

1 – L'itinéraire de Barontus

D'une façon générale le texte se présente sous la forme d'un itinéraire qui mène le visionnaire de sa couche jusqu'à la quatrième porte du Paradis, suivi d'un retour jalonné par la rencontre d'Abraham et le passage par l'Enfer.

(Chapitres 1 et 2) – Un frère de naissance noble et récemment converti, Barontus, tombe malade après le chant des matines. Il est fiévreux et demande à son fils Aglioaldus, un enfant *(puer)*, de faire venir le diacre Eodon. Celui-ci le trouve privé de parole. Il lui montre sa gorge et semble lutter contre quelque chose, les mains placées sur ses yeux. Le diacre alors se signe, prie en gémissant et fait des aspersions d'eau bénite pour chasser les esprits malins. A l'heure de tierce, la communauté se rassemble autour du lit de Barontus. Celui-ci ne bouge plus. Les frères se lamentent puis récitent les Psaumes

> «pour que le médecin céleste renvoie l'âme dans le corps».

La psalmodie dure jusqu'au moment des vêpres que les moines vont chanter à l'église. Ensuite, le malade s'étant encore affaibli, ils recommencent la psalmodie jusqu'au chant des coqs où Barontus s'éveille, bâille, ouvre les yeux et crie trois fois : *Gloria tibi Deus*.

(Chapitres 3 et 4) – Pressé par ses frères, Barontus doit alors raconter où il est allé et ce qu'il a vu. Il s'était lourdement endormi après les matines et aussitôt des démons hideux lui apparurent qui cherchaient à l'étrangler et à l'engloutir avec leurs dents féroces. Il

[51] II Cor. 12/1; voir P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur*, p. 46.
[52] *V. Baronti*, p. 377/20-21.
[53] *Ibid.*, c. 20-22, pp. 393-394.
[54] *Ibid.*, p. 373.

fut furieusement malmené jusqu'à la troisième heure où l'archange Raphaël vint à son secours et se heurta aux démons qui revendiquaient l'âme. On convint de s'en remettre au jugement de Dieu. Raphaël touche la gorge de Barontus et celui-ci sent son âme arrachée de son corps. Il décrit alors cette âme qui a la taille d'un oisillon sorti de l'œuf, mais garde l'aspect d'un homme en réduction, y compris les cinq sens, bien qu'elle ne puisse parler avant d'être passée au jugement ou à l'examen *(ad discussionem)*. Elle reçoit un corps fait d'air semblable à celui qu'elle a laissé. Aussitôt cette opération accomplie, commence un combat acharné entre Raphaël et les démons. Le premier veut l'entraîner vers le haut et les seconds vers le bas. Mais l'archange est le plus fort. Il soutient l'âme du côté droit, tandis que l'un des démons la bouscule à gauche et l'autre lui donne des coups de pied par derrière.

(Chapitres 5 et 6) – Au départ l'ascension est plutôt un survol. Le groupe passe au dessus de la forêt tandis que retentit l'appel pour les vêpres à la basilique. Raphaël essaie de chasser les démons sous le prétexte que les frères sont en train de prier pour Barontus, mais ils n'obtempèrent pas et redoublent leurs coups sur les flancs de l'âme. Le groupe franchit alors très rapidement la vingtaine de kilomètres qui sépare Longoret de Méobecq. Au dessus de ce monastère Raphaël s'arrête longuement pour prier, tandis que Barontus reconnaît le troupeau des moines qui célèbrent l'office et aperçoit un frère qui porte des légumes à la cuisine. Raphaël annonce alors son intention de visiter un moine malade et déjà presque mort. Il s'agit de l'abbé Léodald qui confirme par la suite l'apparition de l'archange qui le guérit d'un signe de croix sur la poitrine.

(Chapitre 7) – Après cela quatre démons supplémentaires viennent en renfort. Raphaël les combat vaillamment avant que deux anges arrivent à leur tour qui se mettent sur ses talons et chantent un psaume. Aussitôt deux des démons tombent vers la terre et disparaissent, suivis peu après par les deux autres. Mais les deux premiers restent jusqu'au bout. Ensuite ils passent près de l'Enfer dont ils voient les gardiens.

(Chapitres 8 à 11) – Le reste du trajet vers le Paradis n'est pas décrit en sorte qu'on ne peut savoir à première vue où il se trouve. Ce n'est que beaucoup plus loin qu'il sera question à son sujet de la «patrie céleste». Barontus avec son escorte angélique et démoniaque visite alors les trois premiers Paradis. A la première porte, il rencontre plusieurs moines défunts de Longoret. L'un d'eux, malgré l'opposition des démons, obtient de Raphaël la permission d'interroger Barontus. Celui-ci déclare alors qu'il est moine à Longoret et qu'il subit cette épreuve à cause de ses péchés. Les frères s'agenouillent et pleurent, car jamais encore aucune âme de ce monastère n'a pu être capturée par le Diable. Mais Raphaël les rassure en disant qu'il a

laissé l'esprit dans le corps et qu'il y retournera bientôt, si le Père céleste le veut bien. A la deuxième porte du Paradis ils voient une troupe d'enfants vêtus de blanc, des vierges, qui louent Dieu. Ils sont si nombreux que seul Dieu peut les compter. Pendant qu'ils traversent cette foule par un petit chemin les enfants crient :

> «L'âme va au jugement»,

puis ajoutent :

> «Toi, sois vainqueur, Christ guerrier, sois vainqueur, et que le diable ne le mène pas au Tartare!»

La troisième porte ressemble à du verre; on y trouve des saints couronnés, les martyrs, sur des sièges, chacun à l'intérieur d'une petite demeure *(mansiuncula)*. De nombreux prêtres se trouvent là aussi dont les demeures *(mansiones)* sont en briques d'or. Un des pères de Longoret leur en montre une préparée pour l'abbé Francard, dont le narrateur fait alors l'éloge. Pendant qu'ils traversent ces lieux, les martyrs crient une invocation semblable à celle proférée par les enfants. La clameur est si forte que Barontus pense qu'elle fut entendue dans le monde entier. La quatrième porte ne sera pas franchie, mais notre héros y retrouve un autre moine de Longoret qui était tombé frappé de paralysie à la porte du monastère. Saint Pierre l'a chargé de superviser les luminaires des églises du monde entier. Ce moine reproche à Barontus la pauvreté des illuminations nocturnes de son église, pourtant construite en l'honneur de saint Pierre. Sans aucun doute, ajoute le visiteur, il devait voir cela à cet instant. Barontus ne peut pénétrer plus loin et ne peut qu'entrevoir la splendeur et la lumière insoutenable qui règne à l'intérieur.

(Chapitres 12 et 13) – Raphaël envoie alors un des anges chercher saint Pierre, auquel il expose la situation de Barontus que les démons refusent de lâcher. Vient alors la discussion du cas. Les démons reprochent à Barontus des péchés capitaux *(principalia vitia)* qu'ils énumèrent : il a eu trois femmes et commis d'autres adultères en abondance. Et ils rappellent par le menu tous ses péchés depuis l'enfance, dont certains qu'il avait oubliés lui-même. Barontus doit convenir de tout cela. Mais saint Pierre prend sa défense : il a fait l'aumône, elle libère de la mort; il a confessé ses péchés aux prêtres; il a fait pénitence, a déposé sa chevelure dans un monastère et s'est livré lui-même au service du Christ. Il n'appartient plus aux démons qui ne peuvent le lui enlever. Les démons insistent malencontreusement, saint Pierre les chasse en les menaçant avec les trois clés qu'il tient en main. Il se tourne alors vers Barontus pour lui prescrire de se racheter. En effet, au moment de sa conversion, il a omis de

donner 12 sous. Il convient qu'il s'en acquitte en versant un sou par mois à partir des calendes d'avril, pour les pauvres. Ce sera là l'impôt de son rachat pour la patrie céleste. Un vieillard anonyme, qui se tient auprès de saint Pierre, lui fait préciser que tous ses crimes lui seront remis en échange de ce don :

> «C'est là la rançon du riche et le salaire du pauvre : douze sous!»

Il charge ensuite deux enfants revêtus d'étoles blanches de le raccompagner à la première porte, où résident ses frères qui s'occuperont de l'emmener visiter l'Enfer et de le rapatrier sain et sauf jusqu'à son monastère.

(Chapitres 14 et 15) – Après avoir rendu grâce pour le retour de Barontus, les moines délibèrent pour savoir qui devra le ramener. Ils désignent à cet office Framnoald, un frère mort dès son enfance et qui est enterré sur le seuil *(ad limen)* de l'église Saint-Pierre. En échange de ce service Barontus devra chaque dimanche balayer sa tombe et chanter pour lui le *Miserere mei, Deus,* ce qu'il promet de faire. Ensuite on lui remet un cierge qu'il doit aller faire bénir à l'église où officie le serviteur de Dieu Ebbon. Ce cierge une fois béni ne pourra être éteint par les démons, qui ne pourront plus faire obstacle au voyage de retour et renvoyer l'âme dans les ténèbres. Ebbon avec les autres moines fait alors le signe de croix sur le cierge. Ses bras et ses doigts se mettent à resplendir merveilleusement, car durant sa vie il fut un généreux dispensateur d'aumônes.

(Chapitres 16 et 17) – Après avoir béni le cierge, Ebbon donne à Barontus une formule destinée à chasser les démons sur la route : *Gloria tibi Domine.* Puis il enjoint aux frères, comme saint Pierre l'avait fait, de lui faire visiter l'Enfer pour qu'il voit les gardiens, et qu'il ait de quoi raconter aux moines de Longoret. Tous se mettent alors en route. Entre le Paradis et l'Enfer ils voient un beau vieillard barbu assis sur un haut siège. C'est Abraham qu'il faut prier pour que le Seigneur permette au défunt de séjourner en son sein après sa mort. Parvenu en Enfer, Barontus d'abord ne voit rien, à cause de la noirceur des ténèbres et de l'épaisseur de la fumée. Puis Dieu lui permet d'apercevoir les prisons où sont gardées ligotées des multitudes d'hommes. Ceux-ci sont assis en cercle sur des sièges de plomb, et disposés dans l'ordre défini par Grégoire le Grand :

> «Les orgueilleux avec les orgueilleux, les luxurieux avec les luxurieux, les parjures avec les parjures, les homicides avec les homicides, les envieux avec les envieux, les médisants avec les médisants, les menteurs avec les menteurs»[55].

[55] Grégoire le Grand, *Dialogues* IV, 36, 14, SC 265, pp. 124-125.

On y trouve beaucoup de clercs corrompus et souillés avec des femmes. Parmi eux se trouvent les évêques Vulfoleodus et Didon, ainsi que plusieurs des parents de Barontus et des vierges infatuées de leur virginité, mais qui n'avaient pas accompli de bonnes œuvres. Ceux qui, parmi les habitants de l'Enfer, en avaient fait quelques-unes se voyaient accorder, chaque jour à la sixième heure, une manne en forme de rosée, apportée du Paradis par des anges vêtus comme des diacres. Elle était placée devant leurs narines et leur bouche pour leur procurer un rafraîchissement *(refrigerium)*. Pendant ce temps les autres se lamentaient en regrettant de n'avoir rien fait de bien durant leur vie.

(Chapitres 18 et 19) – Après cette visite, les frères rencontrent d'autres moines qui veulent se rendre à Poitiers sur la tombe de saint Hilaire. Tous se retrouvent sur une agréable campagne et les premiers retournent dans leur patrie céleste. En compagnie du seul Framnoald, Barontus gagne alors le monastère de Longoret. Les portes de l'église s'ouvrent toutes seules devant eux, et Framnoald prie longuement une fois entré, avant de se diriger vers sa tombe sur laquelle, agenouillé, il récite le verset 11 du Psaume 40. Puis, après avoir rappelé à Barontus sa promesse, il lui ôte son corps fait d'air, emporte le cierge et s'en va. L'âme se retrouve alors désemparée et cherche à regagner son corps en se traînant à terre. Mais Dieu envoie un souffle de vent qui la soulève et la transporte en un clin d'œil au-dessus de son lit. Elle voit les frères en train de prier ainsi qu'Aglioald. Un nouveau souffle d'air la fait rentrer dans son corps par la bouche. C'est alors que Barontus crie suivant la suggestion d'Ebbon : *Gloria tibi Deus.*

(Chapitres 20 à 22) – Dans les trois derniers chapitres, le narrateur s'exprime en son nom propre. Il commence par quelques précautions oratoires : ce qu'il raconte, il ne l'a pas appris d'autres personnes ni par des écrits, mais il en a été le témoin. Il s'excuse aussi, comme il convient, pour la rusticité de son langage. Il entreprend alors une exhortation pénitentielle. La description de l'Enfer ne peut qu'engager chacun à la conversion. Il faut craindre la colère de Dieu au temps de la vengeance et avoir confiance dans le Christ, qui a promis de soulager ceux qui sont chargés du fardeau des péchés. Pour être sauvé, il faut fuir le monde et la cupidité du siècle qui endurcit les cœurs et les détourne de la voie droite. La perspective du Jugement doit inciter à la pénitence pour éviter la damnation éternelle, et la pratique des bonnes œuvres permet, après la sortie du corps, d'être guidé par les saints anges vers le Royaume Céleste :

«Que daigne nous l'accorder celui qui vit et règne avec Dieu le Père pour l'éternité et dans les siècles des siècles. Amen».

2 – Sources et modèles

Bien que le narrateur ait pris la précaution d'écarter le soupçon de plagiat, il a cependant utilisé des modèles. Il en convient, d'ailleurs, en citant lui-même deux fois Grégoire le Grand[56]. W. Levison a relevé tous les emprunts dans les notes de son édition. Ils concernent surtout le quatrième livre des *Dialogues*, utilisé dix fois, tandis que les trois autres ne le sont que deux fois chacun. Ils démontrent, d'abord, une grande familiarité avec le style de Grégoire, dont de nombreuses tournures se retrouvent sous la plume de l'auteur. Mais ils témoignent aussi d'un contact plus étroit avec certains passages.

C'est le cas pour les récits d'agonie du jeune moine Théodore, du riche Chrysaurius et d'un moine d'Iconium, groupés au chapitre 40 du quatrième livre[57]. On y rencontre des *tetri spiritus* dont Chrysaurius ne peut supporter la vue et qui veulent le conduire *ad inferni claustra*[58]. Barontus voit, lui, des *tetri daemones* qui le mettent dans le même état, exprimé dans les mêmes termes, pour parvenir au même but : *ad infernum deducerent*[59]. Chrysaurius et Théodore sont alors réduits *ad extremum* comme Barontus[60]. Ce dernier, avant de sombrer dans un lourd sommeil, fait à grands cris appeler son fils, ce que Chrysaurius avait lui-même fait. Les expressions employées sont, là aussi, très semblables[61]. Théodore et le moine d'Iconium ont affaire à des dragons qui veulent les dévorer[62], les démons qui attrapent Barontus cherchent à l'étrangler pour le *degluttire* à l'aide de leurs *efferatis dentibus*[63]. Le chapitre 40 est tellement familier à l'auteur de la *Révélation* qu'il en utilise les tournures pour d'autres scènes que la description de l'agonie de Barontus. Ainsi saint Pierre, convoqué par Raphaël l'interroge en ces termes : *quid est frater Raphaël quod me arcessire fecisti?*[64]; de même les moines qui entourent Théodore veulent savoir à qui il s'adresse dans son délire : *cœperunt ei dicere : quid est quod loqueris frater?*[65]. Pour chasser les démons qui s'acharnent sur leur proie, saint Pierre encore s'écrie : *Recedite,* comme Théodore face au dragon[66]. Toujours dans le même chapitre 40, on voit les frères se réunir autour de Théodore

[56] *V. Baronti*, c. 10, p. 384/21 – 385/1; c. 20, p. 393/17.
[57] *Dialogues*, IV, 40, pp. 140-147.
[58] *Ibid.*, IV, 40, 7 et 8, pp. 142-144.
[59] *V. Baronti*, c. 3, p. 379/17-20.
[60] *Dialogues*, IV, 40, 3 et 7, pp. 140 et 142 = *V. Baronti*, c. 1, p. 377/27.
[61] *Dialogues*, IV, 40, 8, p. 144 = *V. Baronti*, c. 1, p. 377/27-28.
[62] *Dialogues*, IV, 40, 4 et 11, pp. 140 et 146.
[63] *V. Baronti*, c. 3, p. 379/19-20.
[64] *Ibid.*, c. 12, p. 386/7.
[65] *Dialogues*, IV, 40, 4, p. 142 et II, 20, 1, p. 196.
[66] *Dialogues*, IV, 40, 4, p. 140; IV, 16, 2, p. 68; II, 35, 4, p. 238 = *V. Baronti*, c. 12, p. 387/2.

«pour protéger sa sortie par leur prière»[67].

D'autres passages du quatrième livre précisent qu'il s'agit, dans ces circonstances, de la psalmodie[68]. C'est ce que font les moines de Longoret pour assister Barontus dans son agonie[69]. Une autre raison qu'avait le narrateur de se référer davantage à ce chapitre est que le cas de Barontus se rapprochait de celui de Chrysaurius. Ce dernier était un riche laïque avare[70], le premier, *nuper conversus,* avait été un laïque riche et il avait gardé par devers lui des pièces d'or que saint Pierre lui fait restituer[71]. Attitude comparable à celle du moine Justus dont Grégoire raconte l'histoire et qui avait caché trois pièces d'or. Après sa mort il faut trente messes pour le racheter[72].

On voit que les emprunts aux *Livres des Dialogues* ne sont pas purement stylistiques. Cette œuvre sert de référence pour tout ce qui concerne l'Au-delà et la mort. L'auteur de la *Révélation* cherche volontairement à en rapprocher le contexte de l'enseignement de Grégoire. Ainsi le classement des damnés, tel que Barontus l'aurait vu, correspond à celui du chapitre 36 du quatrième livre. Ils sont regroupés par types de péchés et le rapprochement s'appuie sur une longue citation accompagnée de sa référence[73]. Le moine Pierre d'Ibérie, prédécesseur de Barontus dans l'Au-delà, avait vu quelques puissants de ce siècle suspendus dans les flammes, Barontus a reconnu en Enfer deux évêques et certains de ses parents[74]. Quand son âme est disputée entre Raphaël et les démons, l'archange tire vers le haut *(sursum)* et les autres vers le bas *(deorsum)*[75]. De même Étienne sur le pont est entraîné vers le bas par des hommes noirs, vers le haut par des hommes blancs, et Grégoire emploie la même opposition[76]. Enfin, au Paradis, Pierre a contemplé la construction d'une maison en briques d'or réservée aux justes[77], tandis que Barontus voit des *mansiones* de même matière où siègent des prêtres[78].

Les *Homélies sur les Évangiles* apportent aussi leur contribution à la reconstitution de l'Au-delà. Encore une fois la source est citée :

[67] *Dialogues,* IV, 40, 3, p. 140.
[68] *Ibid.,* IV, 11, 4, p. 48 et 15, 4, p. 60.
[69] *V. Baronti,* c. 2, p. 378/14 et 19.
[70] *Dialogues,* IV, 40, 6, p. 142.
[71] *V. Baronti,* c. 13, pp. 387-388.
[72] *Dialogues,* IV, 57, 8-16, pp. 188-195.
[73] *Ibid.,* IV, 36, 14, p. 124 = *V. Baronti,* c. 17, p. 391/7-10: *supra* p. 148.
[74] *Dialogues,* IV, 37, 3, p. 126 = *V. Baronti,* c. 17, p. 391/15-17.
[75] *V. Baronti,* c. 4, p. 380/16-17.
[76] *Dialogues,* IV, 37, 12, p. 132.
[77] *Ibid.,* IV, 37, 9, p. 130.
[78] *V. Baronti,* c. 10, p. 384/20-21.

iuxta quod sanctus Gregorius dicit : sine causa cum praecibus ad Dominum venit qui tempus congruae paenitentiae perdidit[79]. Cet extrait de la douzième homélie[80] commente la situation des clercs en Enfer et, plus directement, celle des vierges folles, *qui se de sua virginitate in saeculo plaudebant et nihil de bonis operibus secum portaverunt*[81]. En effet l'homélie 12 porte sur la parabole extraite de Mt 25/1-13. Le commentaire qu'en fait Grégoire est eschatologique et si les *fatuae virgines* sont promises à l'Enfer, c'est parce que *de virginitate sua gloriam foris expetunt*[82]. On peut soupçonner alors que si l'autre catégorie de damnés est formée de clercs, c'est parce que le narrateur se souvient de l'homélie 39. Il l'a connaît et la cite, d'ailleurs, explicitement dans son sermon final, pour expliquer que l'âme pécheresse est livrée aux démons auxquels elle s'est abandonnée librement durant sa vie[83]. Il a pu aussi en retirer une description, plus sobre que la sienne, de la sortie de l'âme hors du corps[84]. Il y a trouvé surtout une assimilation des prêtres aux marchands du Temple[85], qui permet de les envoyer en Enfer avec deux évêques dont l'un, Vulfoleodus, a été damné pour corruption[86]. Enfin il a emprunté la fin de son propre sermon à Grégoire en combinant des apports extraits de trois de ses homélies[87].

Tous ces emprunts ne relèvent pas du simple plagiat. Ils témoignent du besoin de faire coïncider ce que Barontus a pu dire avec ce qu'enseigne la tradition, dont Grégoire est le meilleur interprète. Mais il n'est pas le seul, et il n'est pas impossible que le narrateur de la *Révélation* se soit aussi souvenu de la troisième lettre de Sulpice Sévère racontant la mort de saint Martin. Raphaël, en effet, apostrophe les démons qui tourmentent Barontus d'un *cruentae bystiae* qui rappelle le cri *cruenta bestia* que Martin

[79] *Ibid.*, c. 17, p. 391/14-15.
[80] 12, 5, PL 76/1121 C.
[81] *V. Baronti*, c. 17, p. 396/17-19.
[82] *Hom.* 12, 1, PL 76/1118 C.
[83] *Hom.* 39, 5, PL 76//1297 BC: *Quem judex exactori tradit, quia hunc maligno spiritui ad ultionem trahere permittit ut compulsam animam ipse ad poenam de corpore exigat quae ei ad culpam sponte consensit* = *V. Baronti*, c. 20, p. 393/17-19: *Hoc et sanctus Gregorius confirmat, quia animam peccatricem ideo Dominus diabolum a corpore trahere permittit ut compulsa discat cui se sponte in praesenti vita tradidit in culpa...*
[84] *Hom.* 39, 4, PL 76/1296 BC et 8, *Ibid.*, 1298 D.
[85] *Hom.* 39, 2, PL 76/1295 A et 6, 1297 C..
[86] *V. Baronti*, c. 17, p. 391/11-16.
[87] *Hom.* 2, 8, PL 76/1085 D; 12, 3, 1120 C; 14, 6, 1130 C; 32, 8, 1238 B = *V. Baronti*, c. 22, p. 394/14-19. On peut remarquer aussi l'emploi de l'expression *caelestis medicus: Hom.* 32, 1, 1232 D = *V. Baronti*, c. 2, p. 378/14-15.

pousse à la vue du diable, sur son lit de mort[88]. Un autre indice possible est l'emploi pour désigner le corps agonisant de Barontus du terme *corpusculum*, utilisé aussi par Sulpice Sévère pour celui de Martin[89].

D'autres modèles d'extases et de voyages dans l'Au-delà ont sans doute été également suivis, ceux que Grégoire de Tours avait exposés dans son *Historia*. Celui de saint Salvi a fourni quelques tournures pour la description de l'éveil de Barontus. Tous deux reviennent à eux *quasi de gravi somno evigilans* ou *suscitatus*[90], comme Jacob apprenant que son fils Joseph est toujours vivant[91]. Le rédacteur de la *Révélation* a enchâssé la citation biblique dans une allusion à Grégoire le Grand[92]. Cependant la succession des gestes est la même dans la description des deux réveils de Salvi et de Barontus : éveil, ouverture des yeux et prise de parole[93]. La même vision de Salvi a été mise à contribution pour décrire la progression de Barontus au milieu de la troupe des élus : la foule, innombrable, est répartie de part et d'autre d'un petit chemin qui permet de gagner le lieu auquel tendent les deux voyageurs[94].

Un jeu d'échos semblables, mais plus ample, se produit autour, cette fois, d'une citation virgilienne. Dans le livre VI de l'Énéide des nations et des peuples d'ombres voltigent sur les bords du Léthé, comme des abeilles autour des fleurs[95]. Chez Grégoire de Tours, Sunniulf voit une foule massée sur la rive du fleuve de feu et emploie la comparaison des abeilles, mais elles ne voltigent pas autour des fleurs, ce sont les peuples qui, comme des abeilles vers leur ruche, se précipitent dans le fleuve de feu[96]. Grégoire, en fait, combine la citation virgilienne avec une image présente dans la Règle pour les

[88] Sulpice Sévère, *Epistola* 3, 16, éd. J. Fontaine, SG 133, p. 342 = *V. Baronti*, c. 5, p. 381/5.

[89] *Ep.* 3, 15, SC 133, p. 342 = *V. Baronti*, c. 4, p. 380/15 et 38 (version 1a et 3c au lieu de *pectusculum*); c. 18, p. 392/16-17; c. 19, p. 393/1.

[90] Grégoire de Tours, HF VII, 1, p. 324/17-19 = *V. Baronti*, c. 3, p. 379/14-15.

[91] Gen. 45/26.

[92] C. 3, p. 379/15 et la note 3 de Levison.

[93] HF VII, 1, p. 324/17-21 = *V. Baronti*, c. 2, p. 379/7-9:

Mane autem facto... corpus movere coepit in feretro. Et ecce! ... vir excutitur, apertisque oculis, manibus elevatis ait:..	*Mox illis psallentibus expergefactus, oscitavit, oculos aperuit bisterque laudes Deo reddidit et prima verba haec ex ore edidit:...*

[94] HF VII, 1, p. 325/8-10 = *V. Baronti*, c. 9, p. 384/11-14.

[95] *Enéide* VI, v. 706-709. Sur la postérité de l'image voir P. Courcelle, *Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens*, p. 27 qui n'a pas relevé la citation de la Règle d'Aurélien.

[96] Grégoire de Tours, HF IV, 33, p. 166/25-26: *populi ceu apes ad alvearia mergebantur.*

moines d'Aurélien d'Arles : au signal donné les moines doivent se hâter

> «aussi rapidement que des abeilles très avisées qui se hâtent vers la ruche»[97].

Le narrateur de la *Révélation* de Barontus n'a plus besoin alors de Virgile, Grégoire de Tours et Aurélien lui suffisent[98]. Le Léthé comme le fleuve de feu ont disparu. Reste seulement le contexte infernal, les *alvearia* de Grégoire devenus des *vascula*, et la foule qui est pressée. Mais elle n'est plus en mouvement, les damnés sont ligotés. En prenant sa liberté la comparaison s'est acclimatée à un contexte monastique.

On voit que pour construire son récit le rédacteur de la *Révélation* ne s'est pas contenté des seuls dires de Barontus. Il a également mis à contribution une documentation personnelle livresque, essentiellement monastique. Mais il ne cite et ne démarque directement que Grégoire le Grand. Les autres allusions sont, volontairement sans doute, plus voilées. Il agit à peu près de même avec la *Vision de saint Fursy,* qu'il connaît mais dont il se tient à distance. Quelques indices permettent, en effet, de penser qu'il l'avait lue. Barontus, comme Fursy après sa première vision, s'éveille *ad pullorum cantum*[99] ou *pullorum cantu*[100]. L'altercation entre les démons et Raphaël rappelle celles qui opposent l'ange protecteur de Fursy au diable. Ce dernier apostrophe l'ange deux fois avec des phrases en forme de provocation :

> *«Si iustus est Deus, hic homo non intrabit in regnum caelorum»*[101]

ou bien :

> *«Si Deus iniquus non est..., uir iste poenarum expers non erit»*[102].

De même le démon qui veut s'emparer de Barontus :

> *«Si claritas Dei eum a nobis non auferat, tu nullatenus potes auferre»*[103].

L'ange de la *Vision* et Raphaël répondent de la même manière :

> *«Si ita est ut dicitis, eamus pariter ad iudicium»* [104]

[97] C. 30, 2, PL 68/391C: *Signo tacto omne opus praetermittatur sicut apes prudentissimae ad alvearium ita veloci festinatione properare contendite.*

[98] *V. Baronti*, c. 17, p. 391/3-4: *a daemonibus ligati et constricti nimium tenebantur graviter, et cum merore gementium et quasi apium similitudinem recurrentium ad vascula sua.*

[99] *V. Baronti*, c. 2, p. 379/3.

[100] Fursy, 6; la version 3d met *cantu* à la place de *cantum* comme chez Fursy.

[101] Fursy, 12.

[102] *Ibid.*, 17.

[103] *V. Baronti*, c. 3, p. 380/1-2.

[104] *Ibid.*, 3-4.

dit le premier;

> «*Iudicemur ante Dominum*»[105]

répond le second. Lorsque Barontus comparaît devant saint Pierre les démons lui reprochent ses *principalia uitia*[106]; quand à Fursy sont reprochés des *otiosi sermones*, l'ange réplique en disant :

> «*Nisi principalia protuleris crimina propter minima non peribit*»[107].

A l'état isolé ces rencontres ne signifieraient pas grand chose mais, ici, à chaque fois, elles se retrouvent dans des contextes exactement semblables.

3 – Le pèlerinage

Lorsque le rédacteur de la *Révélation* affirme qu'il ne fait que reproduire le récit de Barontus et que, dans son écrit, il n'y a rien *ab alio dicta vel audita*[108], il ne dit pas complètement la vérité. Son Paradis et son Enfer notamment, nous aurons l'occasion d'y revenir, renferment pas mal d'éléments livresques. En attendant, l'organisation même du périple de Barontus n'en est pas exempte.

Comme la *Vision de Fursy,* en effet, il se présente suivant une structure en deux parties : l'aller et le retour. L'aller comporte la description précise de la maladie, le combat entre anges et démons, la vision paradisiaque et l'enseignement reçu dans les Cieux. Ici les ressemblances générales sont nettes même si elles diffèrent dans les détails. Dans la *Vision de Fursy* les démons forment une armée, chez Barontus ils restent individualisés et sans armes, six au maximum. Le dialogue avec les démons, très développé dans le premier cas, est réduit au minimum dans le second. Le feu que traverse Fursy a disparu. Là où ce dernier semblait accomplir une ascension immédiatement verticale, Barontus et Raphaël s'attardent à survoler Méobecq puis la bouche de l'Enfer. Le *supernus conventus* que voit Fursy est brièvement décrit, alors qu'il est longuement fréquenté par les autres. Enfin Fursy rencontre deux évêques, morts depuis peu, qui lui servent d'instructeurs, alors que c'est saint Pierre en personne qui exhorte Barontus après l'avoir jugé. Dans les deux textes l'ascension est une épreuve, mais de nature différente. La *Vision de Fursy* reste assez proche, nous l'avons vu, de l'*Apocalypse de Paul,* la *Révélation de Barontus* apparemment l'ignore ou s'en écarte délibérément.

[105] Fursy, 7,8; 9,8.
[106] *V. Baronti,* c. 12, p. 386/10-11.
[107] Fursy, 7,2.
[108] *V. Baronti,* c. 20, p. 393/11.

Pendant le retour apparaissent des divergences encore plus notables. Barontus revoit ses confrères, reçoit un cierge, contemple le Sein d'Abraham, visite l'Enfer. Fursy retraverse seulement le feu purgatoire avant de réintégrer son corps. Alors que ce sont les mêmes anges qui ramènent ce dernier à bon port, Barontus a changé de guide et s'attarde encore en chemin avant de retrouver son corps. Pour y rentrer, il utilise la bouche et non un orifice ouvert pour l'occasion sur la poitrine. En fait, la similitude de structure générale cache des différences importantes qui touchent à la conception d'ensemble.

En premier lieu, il faut revenir sur l'aller. Nous l'avons dit, dans le cas de Fursy on a clairement affaire à une ascension directe, cette impression étant encore accentuée par le motif de la contemplation du monde vu d'en haut. Raphaël et Barontus survolent la terre qui est décrite avec netteté, non pas d'un point très élevé permettant d'en donner une vue globale, et même symbolique, mais à distance proche. On voit un clocher, une forêt, le monastère de Méobecq où un frère porte des légumes à la cuisine. Au retour, d'ailleurs, la même impression prévaut : Barontus et Framnoald rencontrent leurs frères défunts qui se rendent à Poitiers, atterrissent dans un pré, entrent dans l'église par la porte, prient sur une tombe. En somme, le périple a de la peine à décoller et retrouve le sol le plus tôt possible. Qui plus est, le Paradis lui-même, avec ses portes et ses bâtiments, garde une allure assez terrestre. Raphaël et Barontus le traversent à pied. Quand saint Pierre renvoie les démons, il leur ordonne de repartir par où ils sont venus, mais en volant au dessus des portes. Autre manière de souligner que Raphaël et Barontus ont cheminé sans utiliser de mode de locomotion aérien. En fait, ce n'est qu'incidemment que nous apprenons que ce Paradis est céleste[109]. Quant à l'Enfer, survolé à l'aller et visité au retour, son entrée s'ouvre visiblement au niveau de la terre.

Il s'en faut de peu, en définitive, que l'itinéraire entier ne soit purement terrestre. On doit se souvenir alors que dans l'*Apocalypse de Paul,* après l'ascension au Firmament et au Troisième Ciel, l'apôtre et son compagnon ne font plus, eux aussi, que du vol à basse altitude. La Terre des Promesses, la Jérusalem Céleste, la Région des Ténèbres et, évidemment, le Paradis Terrestre sont situés sur la surface terrestre. Il n'existe donc pas forcément dans les esprits une liaison naturelle entre Au-delà et univers supra-terrestre.

Cette impression de «terre à terre» est renforcée par un thème

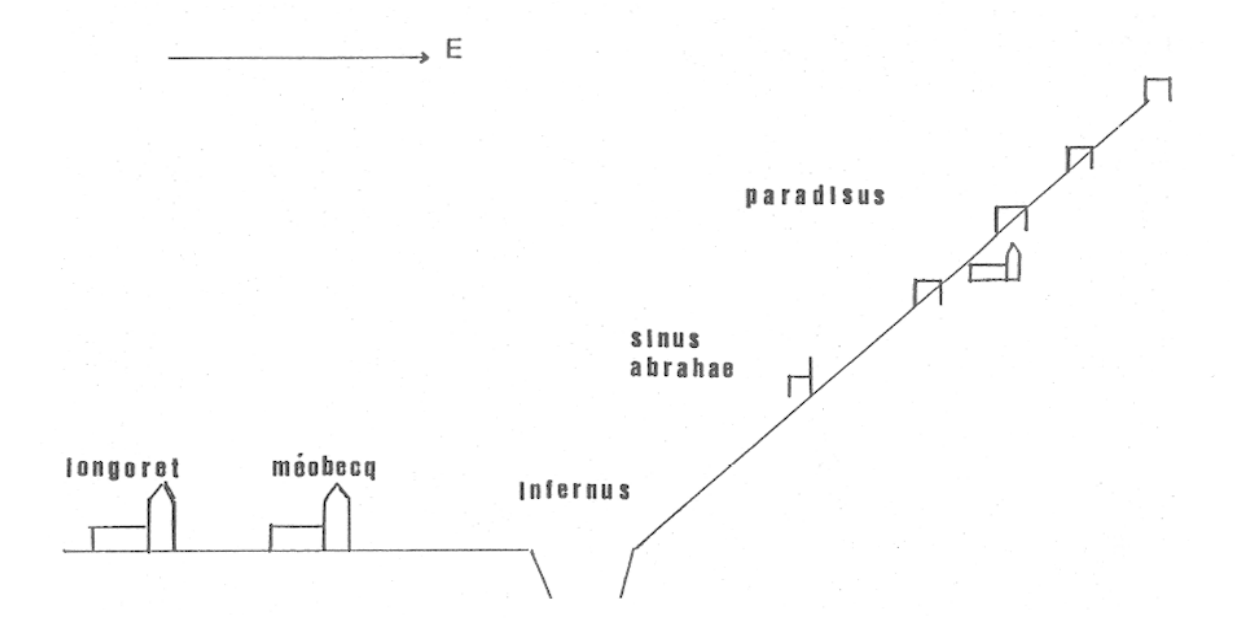
[109] Par une allusion à des *mansiones* situées dans le ciel (chap. 10, p. 385/2-3), et par une autre aux frères défunts qui retournent à leur patrie céleste (chap. 18, p. 392/10).

sous-jacent à toute l'œuvre, celui du pèlerinage. A titre de comparaison, le terme sert à caractériser la vie terrestre[110]. L'aumône doit être pratiquée au bénéfice des pèlerins, le mot, ici, englobant certainement les étrangers et les pauvres[111]. Les frères défunts de Longoret auxquels se sont joints d'autres *conviatores* partent vers Poitiers pour visiter les *limina sancti Hilarii*[112]. Enfin Barontus lui-même, ramené vers son monastère, est un *peregrinus*[113]. L'expression est alors placée dans la bouche des moines défunts de Longoret qui demandent à Ebbon, dans l'église du Paradis, de bénir le cierge remis au «pèlerin» Barontus qui doit retourner chez lui :

«afin qu'il ne subisse pas les attaques du démon sur sa route»[114].

TABLEAU II

BARONTUS



Ce cierge allumé semble donc avoir un rôle protecteur pour le voyage de retour. Lorsque celui-ci est achevé, Framnoald le prend à Barontus et l'emporte. La bénédiction du cierge dans l'église paraît

[110] *V. Baronti*, c. 13, p. 387/12-13 et c. 14, p. 388/26. Cette comparaison est courante. Elle figure chez saint Paul (Hé. 11/13) et dans la première épitre de Pierre (2/11). On la trouve dans une des sources directes de l'auteur: Grégoire le Grand, *Moralia* XVIII, C. XXX, PL 76/63. On sait le sort que les Irlandais lui ont fait : voir J. Leclercq dans *La spiritualité au Moyen Age*, Paris 1961, pp. 57-60.

[111] *V. Baronti*, c. 13, p. 388/4-5.

[112] *Ibid.*, c. 18, p. 392/6-9.

[113] *Ibid.*, c. 15, p. 389/19-20.

[114] *Ibid.*, p. 389/20.

aussi se référer à un rite de pèlerinage, puisque c'est à cette occasion que le qualificatif de *peregrinus* est attribué à Barontus[115]. Le fait que le but final du périple ait été une visite à saint Pierre permet, sans aucun doute, d'affirmer que c'est l'image de Rome qui se surimpose ici à celle du Paradis. Saint Pierre a dans ses mains trois clés dont il menace les démons pour les chasser[116]. C'est à Rome que l'apôtre tient surtout son rôle de *claviger*, depuis longtemps à cette époque. L'iconographie le représente généralement avec deux clés, voire une[117]. C'est seulement à partir du VIII[e] siècle qu'on le voit parfois en tenir trois[118]. Quatre des manuscrits que nous avons conservés ajoutent en marge ou dans le texte un dessin du type de clé tenu par saint Pierre[119]. Celui de Léningrad, écrit à Saint-Rémi de Reims au IX[e] siècle, représente la scène de la fuite des démons et le geste de saint Pierre avec les clés en main[120]. Il est donc certain que ce passage revêtait une importance particulière aux yeux des copistes, et probablement de l'auteur lui-même de la *Révélation*.

La signification des clés est bien sûr à rapporter au passage de Mt 16/18-19 où le Christ confie à Pierre le pouvoir de lier et délier. En règle générale, les commentateurs rattachent les deux clés aux deux types de gestes que l'apôtre peut accomplir : pardonner ou condamner[121]. Dans le cas des trois, comme ici, l'interprétation généralement reçue est celle d'un pouvoir exercé sur le Ciel, la Terre et l'Enfer[122]; pendant le Haut Moyen Age il n'implique pas seulement une primauté du pape, mais on admet qu'il a été concédé, en même temps qu'à Pierre, à tout le collège apostolique et donc à tous les évêques successeurs des apôtres[123]. Dans une explication du rite de

[115] *Ibid.*, p. 389/18-20: *Homo Dei* (Ebbon), *signa istum cereum quia sanctus Petrus nobis praecepit ut hinc ad monasterium reducamus istum peregrinum ne calumnias daemonum patiatur in suo itinere.*

[116] *Ibid.*, c. 12, p. 387/4-5.

[117] Sur l'iconographie de saint Pierre avec les clés voir H. Leclercq, art. *Clefs de saint Pierre* dans DACL III (1914) col. 1859-1867; J. Poeschke, art. *Schlüssel* dans LCI. IV (1972) col. 81-82; J. Bousquet, *Encore un motif roman*, pp. 29-39.

[118] Sur les trois clefs voir H. Leclercq *op. cit.*, col. 1866 et W. Levison, *V. Baronti*, p. 387 n. 2.

[119] Ed. W. Levison, p. 387 et n. g du chapitre 12.

[120] Voir le fac similé ajouté hors texte dans MGH SRM V. On remarque que les deux fois où saint Pierre apparaît avec ses trois clés, celles-ci affectent la forme de lettres reconstituant le nom abrégé de Pierre. On distingue facilement que l'une porte à son extrémité un P et un R, qu'une autre est en forme de T et la troisième de E. On peut rapprocher ce type de clés de celles d'Italie du Nord du IX[e] siècle: J. Bousquet, *Encore un motif*, p. 40 et fig. 11 et 12.

[121] Voir J. Ludwig, *Die Primatworte Mtt. 16/18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952; A. M. La Bonnardière, *Tu es Petrus. La péricope Matthieu 16, 13-23 dans l'œuvre de saint Augustin* dans *Irenikon* (1961), pp. 476-490.

[122] Voir L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, Paris 1959, p. 1083.

[123] Voir Y. Congar, *L'ecclésiologie*, pp. 140-151.

la dédicace des églises datant du début du IXe siècle, le geste de l'évêque, frappant trois fois la porte de l'église avec une *virga*, est compris comme symbolisant le triple pouvoir de l'évêque sur le Ciel, la Terre et l'Enfer. Ce commentaire est justifié par la citation de Mt 16/18-19 sur le pouvoir des clés[124]. Dans la *Révélation* la visite à saint Pierre est destinée à permettre à Barontus de racheter ses fautes par la pénitence qu'il lui impose[125]. Le pèlerinage prend ainsi tout son sens : c'est un pèlerinage pénitentiel à Rome, transposé aux cieux, du type de ceux fréquemment accomplis sur terre à cette époque[126].

La présence de Raphaël aux côtés de Barontus va d'ailleurs dans le même sens. L'archange est connu surtout comme compagnon de Tobie pendant son voyage. Le texte biblique ne raconte pas un pèlerinage, mais Raphaël y joue le rôle d'un guide qui sait combattre les démons et guérir les maladies[127]. C'est ce qu'il fait dans la *Révélation* en protégeant Barontus des attaques démoniaques et en guérissant l'abbé de Méobecq, Léodald[128]. C'est aussi un donneur de bons conseils parmi lesquels la pratique de l'aumône joue un rôle important[129]. D'ailleurs saint Pierre le sait bien qui, en prescrivant à Barontus de se racheter pour douze sous, reprend une de ses paroles :

> «L'aumône libère de la mort»[130].

Le *Livre de Tobie* met aussi au premier plan parmi les bonnes œuvres la pratique de l'enterrement des morts[131]. Or on se souvient que Framnoald demande pour prix de son aide que Barontus prenne soin de sa tombe[132] et, avant de le quitter, il s'attarde à prier sur celle-ci dans l'église de Longoret[133]. Raphaël est, à l'évidence, un parfait compagnon de voyage, mais la tradition n'en fait pas comme Michel un guide de l'âme dans l'Au-delà[134]. Il apparaît toujours comme médecin à cause de l'étymologie de son nom. Grégoire le Grand a fourni certainement la source immédiate de cette interprétation à

[124] Voir C. Vogel et R. Elze, *Le pontifical*, t. I, pp. 93-94. Ce texte attribué traditionnellement à Rémi d'Auxerre est en fait du début du IXe siècle, voir P. Salmon, *Anecdota liturgica* (*Studi e Testi* 273), Vatican 1974, pp. 280-302.

[125] *V. Baronti*, c. 13, pp. 387-388.

[126] Sur ce type de pèlerinage dans le Haut Moyen Age voir: C. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*.

[127] Tobie 6/5; 8/1-3; 11/7-13.

[128] *V. Baronti*, c. 5-6, pp. 381-382.

[129] Tobie 12/8-9.

[130] Tobie 12/9 = *V. Baronti*, c. 12, p. 386/16-17.

[131] Tobie 2/3-8 et 12/13.

[132] *V. Baronti*, c. 14, p. 389/5-7.

[133] *Ibid.*, c. 18, p. 392/14-16.

[134] Voir cependant son rôle dans I Hénoch c. XXII, trad. F. Martin, Paris 1906, pp. 58-62. Sur ce sujet: J. Michl art. *Engel VIII (Raphaël)* dans RAC. V (1962) col. 252-254.

notre auteur[135], mais il l'avance dans un contexte particulier, après la guérison de l'abbé Leodald. Raphaël a agi en médecin céleste, mais ce miracle a été accompli pour impressionner les cœurs incrédules qui ne sont pas atteints par la componction,

> «afin qu'ils fassent pénitence pour leurs crimes et prient saint Raphaël, qui est appelé médecine de Dieu, de venir et de soigner leurs crimes»[136].

A propos de la médecine, l'auteur rejoint un autre thème grégorien celui de la guérison spirituelle par le médecin céleste qui, à chaque vice, oppose les médicaments convenables et notamment soigne par les contraires[137]. Or lorsque saint Pierre défend Barontus contre les démons, il leur oppose le *contrarium* efficace dont a usé ce dernier : l'aumône[138], et c'est à cette occasion, nous l'avons vu, qu'il cite le *Livre de Tobie*. Donc Raphaël est habilité non seulement à servir de guide mais aussi à accompagner un pèlerinage pénitentiel. Ce caractère est, d'ailleurs, accentué par le fait qu'au contraire de l'ange guide de Fursy il n'est pas armé et les démons non plus. On le voit surtout prier[139] et guérir[140].

II – La voie du salut

L'assimilation du Paradis à Rome s'accompagne d'un troisième niveau de signification. En effet, saint Pierre est à la fois portier du ciel, évêque de Rome et patron du monastère de Longoret. Lorsque Raphaël le fait appeler, il justifie sa convocation en lui disant :

> «Les démons s'opposent à un de tes moines»[141].

Saint Pierre, un peu plus loin, souligne lui-même cette appartenance :

> «Il a déposé sa chevelure dans mon monastère»[142].

L'intervention de l'apôtre, dans ces conditions, apparaît autant liée à sa fonction de patron qu'à celle de *claviger*. Les démons, d'ailleurs, contestent le rôle qu'il joue en l'occurrence et le lui font savoir :

135 *Hom. Ev.* 34, 9, PL 76/1251 = *V. Baronti*, c. 6, p. 382/7.
136 *V. Baronti*, c. 6, p. 382/5-8.
137 *Hom. Ev.* 32, 1, PL 76/1232-33 et *Moralia* XXIV, II, *Ibid.*, 287.
138 *V. Baronti*, c. 12, p. 386/16.
139 *Ibid.*, c. 5, p. 381/9-11.
140 *Ibid.*, p. 381/17 - 382/15.
141 *Ibid.*, c. 12, p. 386/8.
142 *Ibid.*, p. 386/18.

«Si la gloire de Dieu ne nous l'enlève pas, tu n'as pas le pouvoir de nous l'enlever»[143].

Raphaël, lui-même, semblait avoir la même opinion en disant aux démons, au moment de la dispute au chevet de Barontus :

«Allons ensemble au jugement de Dieu»[144].

Un peu plus loin il avait ajouté :

«Moi, je conduis avec moi cette âme d'ici au tribunal du juge éternel»[145].

Si donc il a fait appel à Pierre, finalement, c'est peut-être plus en tant que patron du monastère auquel appartient Barontus qu'en tant que chargé d'un jugement particulier. Rien ne dit que si le moine avait appartenu à un autre saint, Martin par exemple, il n'aurait pas fait appel à celui-ci. En outre, dans la mesure où Barontus est destiné à revenir sur terre, on ne peut être certain que nous venons d'assister à un véritable jugement. Il s'agit plutôt d'une intercession pénitentielle. Saint Pierre joue ici le rôle que saint Michel tenait dans l'*Apocalypse de Paul,* et aussi celui qui est le sien à Rome même en faveur des pèlerins qui vont à ses *limina.*

1 – Paradis et Enfer

Le Paradis que parcourt Barontus évoque deux images : l'une qui représente les élus répartis suivant leurs types de sainteté fonctionnelle, l'autre qui met en scène la communauté monastique des défunts de Longoret.

Barontus franchit trois portes avant de s'arrêter au seuil de la quatrième où va le rejoindre saint Pierre. Cette dernière donne accès à une réalité indescriptible, car la lumière qui en émane est insoutenable[146]. Les trois autres, par contre, introduisent à des lieux visibles et peuplés. Dans l'espace ouvert par la première se trouvent les moines défunts de Longoret. On ne peut que supposer la présence d'autres, issus de maisons différentes[147]. Ils attendent le jour du Jugement, où ils jouiront de la plénitude de la joie éternelle. La remise du cierge, au retour, permet de savoir qu'il s'y trouve une église où le frère Ebbon célèbre les mystères des apôtres[148]. La seconde porte introduit à un lieu où l'on rencontre d'abord des foules d'enfants vêtus

[143] *Ibid.*, p. 386/22 – 387/1.
[144] *Ibid.*, c. 3, p. 380/3.
[145] *Ibid.*, p. 380/5-6.
[146] *Ibid.*, c. 11, p. 386/2-3.
[147] *Ibid.*, c. 8, pp. 383-384.
[148] *Ibid.*, c. 15, p. 389/16-17. Les *mysteria apostolorum* semblent désigner la messe et l'activité liturgique en général.

de blanc qui louent le Seigneur[149]. Puis, lorsque Barontus et ses compagnons fendent la foule, de part et d'autre sont disposées des multitudes de vierges[150]. Il ne semble pas s'agir des mêmes que les enfants, le terme de *virgines* étant d'une acception plus large. Ensuite, après la troisième porte, est placée une autre multitude de saints, couronnés cette fois-ci, qui siègent dans de petits logements *(mansiunculae)*[151]. Au même endroit figurent un grand nombre de prêtres, de haut mérite, eux aussi dans des logements[152]. Il semble donc qu'il y ait trois Paradis. Le premier contient des moines, le second des enfants et des vierges, le troisième des martyrs (les saints couronnés) et des prêtres.

On remarque qu'une place à part est faite aux moines, représentés par la communauté de Longoret, dans le premier Paradis. L'abbé de Longoret, Francard, a un emplacement réservé non avec ses moines, au premier Paradis, mais au troisième avec les prêtres[153]. Il est possible qu'il ait été prêtre, mais on doit remarquer que Corbolenus et Fraudolenus qui sont au premier le sont aussi[154]. En fait, il s'agit probablement de l'assimilation fréquemment faite au VIIe siècle entre les titres *d'abbas* et de *sacerdos*[155]. Il en résulte que la communauté n'est pas entièrement rassemblée dans le même secteur. Mais on peut remarquer que Betolenus, rencontré par Barontus à la porte du quatrième Paradis, est lui aussi à part, à cause de son affectation à la surveillance des luminaires. En réalité le Paradis entier semble dédoublé. D'une part, il représente la communauté paradisiaque de Longoret dont les moines sont classés hiérarchiquement, suivant leurs mérites et suivant la fonction que saint Pierre, abbé suprême, leur affecte. D'autre part, il reproduit la classification hiérarchique du peuple des élus en deux parties.

De cette dernière un antécédent figure dans la *Vision de saint Salvi* de Grégoire de Tours[156]. On a déjà noté quelques ressemblances[157], mais la comparaison mérite d'être poussée plus loin. Salvi a contemplé un Paradis résolument céleste. Pour y parvenir il a été transporté par deux anges dans les hauteurs des Cieux jusqu'à surplomber le ciel, la lune, les nuages et les étoiles[158]. Il n'y a donc au-

[149] *Ibid.*, c. 9, p. 384/8-10.
[150] *Ibid.*, p. 384/12-14.
[151] *Ibid.*, c. 10, p. 384/18-20.
[152] *Ibid.*, p. 384/20-21.
[153] *Ibid.*, c. 10, p. 385/6-7.
[154] *Ibid.*, c. 8, p. 383/8-9.
[155] Voir L. Levillain, *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis*, pp. 52-62.
[156] HF, VII, 1, pp. 324-326.
[157] Voir *supra* p. 153.
[158] HF, VII, 1, p. 325/4-5.

cune ambiguïté sur sa localisation, au contraire de la *Révélation*. Mais d'autres éléments rapprochent les deux récits. Le Paradis de Salvi est divisé en deux parties. La première est un lieu d'habitation *(habitaculum)* qui ressemble à un palais si l'on en juge par son pavement, brillant comme de l'or ou de l'argent[159]. Il est normal qu'on y pénètre par une porte[160]. C'est là que se trouve la foule que doit traverser Salvi et qui est composée d'êtres *promiscui sexus*[161]. Le fait que les sexes soient mélangés laisse à penser qu'il doit s'agir de laïques. Il y a un second lieu que Salvi d'abord voit de loin avant d'y parvenir. Alors que le premier était caractérisé par son pavement, celui-ci l'est par son plafond : la nuée qui brille splendidement d'une lumière naturelle et dont émane une voix comme celle des grandes eaux[162]. On reconnaît une figuration de la gloire de Dieu d'après Ézéchiel ou de celle du Christ suivant l'Apocalypse[163]. Là séjournent deux catégories d'élus bien précises : les martyrs et les confesseurs qui sont revêtus d'habits sacerdotaux et laïques[164]. Ces deux séjours sont donc non seulement distincts, mais hiérarchisés. Le premier semble une antichambre où des laïques des deux sexes, moins parfaits, ne jouissent pas de la présence divine. Le second, par contre, rassemble deux types d'états de perfection mis visiblement sur le même plan : les confesseurs ont rejoint les martyrs.

La *Révélation de Barontus* reprend ces deux dernières catégories et les place au troisième Paradis. Mais, en situant au premier et au deuxième les moines, puis les enfants et les vierges, elle écarte les laïques que Salvi avait vus dans l'antichambre, et parmi lesquels il plaçait probablement les moines et moniales. Les enfants en bas âge *(infantes)* ont leur place au Paradis suivant l'enseignement de Grégoire le Grand, à condition qu'ils soient morts baptisés[165]. De même les vierges y figurent dans l'entourage de la Mère de Dieu[166]. C'est pour cela qu'enfants et vierges se voient réserver le second Paradis. Cette disposition, engendrée par une lecture partielle de Grégoire le Grand, exclut donc les laïques non martyrs. Il ne leur reste plus qu'à se convertir tardivement, comme Barontus, s'ils veulent être sauvés, car l'auteur de la *Révélation* ne parle d'eux qu'en Enfer[167]. Cela nous paraît correspondre à une évolution presque inévitable depuis le temps des deux Grégoire. Grégoire le Grand a insisté, d'abord, sur la

[159] *Ibid.*, 5-7.
[160] *Ibid.*, 5-7.
[161] *Ibid.*, 8.
[162] *Ibid.*, 10-13.
[163] Ez. 43/2 et Apoc. 1/15.
[164] *Ibid.*, 13-15.
[165] *Dialogues* IV, 18, 4 et 19, 1, p. 72.
[166] *Ibid.*, IV, 18,1-3.
[167] *V. Baronti*, c. 17, p. 391/16-17.

distance qui sépare les mariés des prédicateurs et des continents[168]. Ces derniers, en effets, sont éloignés des soucis de ce monde comme des voluptés de la chair et des difficultés de la vie familiale. Les prédicateurs non seulement s'écartent du péché, mais guident les autres. Le mariage, par contre, est périlleux. Bien qu'il soit bon en lui-même, destiné qu'il est par Dieu à la propagation de l'espèce, beaucoup l'orientent vers la recherche de la volupté[169]. Grégoire ne condamne cependant jamais le mariage, mais il en souligne l'aspect dangereux. En outre, l'évolution des pratiques pénitentielles fait que le péché de volupté ne peut être dignement racheté ici bas que par l'entrée dans l'*ordo paenitentium,* qui équivaut pratiquement à la conversion monastique[170].

En somme, la place des laïques a été prise par les moines. C'est ce dont témoigne la *Révélation de Barontus* qui leur réserve une position de choix. Du coup le Paradis, pris en son entier, représente la rencontre des états de perfection et des états de vie. Enfants et martyrs participent encore des premiers. Ils sont là non par la place occupée dans la société d'ici-bas, mais par l'absence de péchés ou par un héroïsme particulier. Les autres, moines, vierges et prêtres, même s'ils ne sont pas fatalement dénués des qualités des précédents, n'en ont pas moins occupé une fonction terrestre. Les vierges et les moines sont des *continentes* et les prêtres des *praedicatores*, si l'on se conforme à la typologie de Grégoire le Grand qui, à la suite de saint Augustin, les a classés ainsi à côté des *coniugati*[171]. Ces distinctions, liées à l'ecclésiologie, servent maintenant aussi à définir les places au Paradis après l'exclusion des mariés. Si l'on tient compte de ce que les martyrs se font rares et que les enfants disparaîtront de la classification, on voit que l'accès au salut sera de plus en plus lié à des considérations fonctionnelles.

Si on passe en Enfer, on rencontre une structure rhétorique différente et un contenu organisé en contretype du Paradis. Il n'y a pas de portes et d'espaces distincts. L'ensemble paraît volontairement plus confus. C'est qu'il s'agit d'un univers obscur et enfumé où Barontus d'abord ne distingue rien[172]. Cependant il voit, grâce à Dieu[173]. L'ensemble n'est pas ordonné et le regard du visiteur se pose çà et là, ce qui se marque dans l'exposé par des *ibi* qui jalonnent l'énuméra-

[168] *Hom. in Ezechielem* II, IV, 6, PL 76/976-977.

[169] *Ibid.*, et aussi *Moralia* XXXII, 39, PL 76/658-659; *Hom. Ev.*, 36, 5, PL 76/1269.

[170] Voir *supra* pp. 37-40.

[171] Voir Y. Congar, *Les laïcs et l'ecclésiologie des Ordines*, pp. 84-86.

[172] *V. Baronti*, c. 17, p. 390/24-25.

[173] *Ibid.*, p. 391/1-2: *quantum me Deus permisit videre.*

tion. *Ibi :* une multitude d'hommes ligotés et très étroitement enchaînés. Ils sont assis en cercle sur des sièges de plomb et disposés par vices suivant la classification de Grégoire le Grand. L'absence de qualification fonctionnelle permet de les affecter à l'ordre des laïques. *Ibi :* une autre multitude composée de clercs qui transgressèrent leur propos de vie et se souillèrent avec des femmes. *Ibi :* deux personnalités qui émergent de la masse, deux évêques : Vulfoleodus de Bourges et Didon de Poitiers. Puis, *ibi :* les vierges folles *(fatuae virgines)* qui s'enorgueillissaient de leur virginité mais ne faisaient rien de bon. Au passage, après les deux évêques, Barontus a vu quelques uns de ses parents, des laïques sans doute.

Deux types de damnés rappellent deux types d'élus : les clercs et les vierges. Ils forment le négatif de deux des états de vie présentés dans l'Au-delà. Par contre il n'y a pas de mauvais moines. Tous sont sans doute au Paradis! D'ailleurs, quand Barontus y était passé, escorté par deux démons, ses frères de Longoret avaient fait remarquer que jusqu'alors aucun membre de leur communauté n'avait été la proie du diable[174]. Cette absence est compensée par une présence massive, celle des laïques. Eux sont donc tous en Enfer! Voilà évidemment de quoi encourager les vocations monastiques. Même si la structure visible n'est pas aussi stricte qu'au Paradis, on remarque qu'émergent deux catégories grégoriennes : les *praedicatores* et les *coniugati.* Si l'on assimile les vierges, même folles, aux *continentes,* les trois s'y trouvent en fait par la grâce, certainement, de la parabole évangélique[175], mais aussi, peut-être, en raison d'un manque d'estime pour le monachisme féminin. Cependant une autre distinction se fait jour, dans la limite du texte, entre ceux qui ont fait un peu de bien sur terre et ceux qui n'ont rien fait de bon. Les premiers bénéficient d'une «manne» qui leur est apportée du Paradis chaque jour, à l'heure de Sexte, par des êtres semblables à des diacres vêtus de blanc. Elle a l'apparence d'une nuée et, placée devant leurs narines et leur bouche, elle leur procure un *refrigerium*[176].

Il y a là quelque singularité. Il s'agit d'abord d'une manne. Celle-ci, pour Grégoire le Grand, représente la parole de Dieu qui provoque à la componction[177]. Elle est une *refectio* intérieure qui

[174] *Ibid.*, c. 8, p. 384/1-3.

[175] Mt 25/1-13; Grégoire le Grand a consacré une homélie à cette parabole: *Hom. Ev.* 12, PL 76/1118-1123. Elle est orientée vers les fins dernières et renferme le récit de la mort de Chrysaurius reprise dans les *Dialogues.*

[176] *V. Baronti*, c. 17, p. 391/20 – 392/2.

[177] *Moralia* XXVII, XXII, 42 PL 76/425 et aussi XX, XV, 40, *Ibid.*/161; XXXI, XV, 29, *Ibid.*/589. Cette interprétation vient d'Origène, *Homélie sur l'Exode* VII, 5, éd. M. Borret, SC 321, pp. 222-225.

cause l'étonnement de celui qui en bénéficie et l'incite à la conversion. L'auteur au lieu de *refectio* emploie *refrigerium*, ce qui renvoie au vieux vocabulaire de l'Au-delà intermédiaire. Il en connaît certainement le sens puisqu'il fait contempler par Barontus, entre le Paradis et l'Enfer, Abraham lui-même attendant de recevoir les élus dans son sein[178]. Évidemment sa fonction n'apparaît pas clairement puisque, non loin de là, le Paradis semble jouer le même rôle. Mais il témoigne de la persistance d'une image résistant à la disparition. Le *refrigerium*, lui, est cantonné à l'Enfer à première vue. Pourtant il est placé à la suite d'un répit accordé à des damnés, comme dans l'*Apocalypse de Paul* où il qualifiait déjà la même action[179]. A la différence, cependant, de ce texte dans sa rédaction latine longue, telle qu'elle pouvait être lue alors, à la différence aussi de Prudence[180], il ne concerne qu'une partie des habitants de l'Enfer : ceux qui ont fait quelque chose de bon. Si, là comme ailleurs, l'auteur se montre fidèle disciple de Grégoire le Grand, on doit conclure, à notre avis, que cette manne venue du Paradis chaque jour est non seulement un répit, un *refrigerium* ou une *refectio* temporaire, mais aussi une incitation à la componction, au remords affectif, prélude à la conversion. A quoi pourrait bien servir une conversion en Enfer sinon à en sortir un jour? C'est pourquoi ce *refrigerium* n'est destiné qu'à ceux qui ont fait quelque chose de bien, et non à tous les damnés comme d'ordinaire. Il ne s'agit pas d'une simple *tolerabilior damnatio* comme aurait dit saint Augustin[181]. En fait, pour ceux là, l'Enfer n'est qu'un «Purgatoire», si l'on peut employer ce terme en l'absence d'un lieu strictement spécialisé[182]. On a déjà remarqué, à propos de la *Vision de saint Fursy*, combien on répugne, à cette époque, à avancer ouvertement cette notion, sans doute pour ne pas donner une impression de fausse sécurité aux chrétiens. On en exprime, cependant, l'idée de façon détournée comme un élément relevant des mystères de la volonté divine. Qu'il s'agisse bien ici d'une purgation, nous paraît également ressortir du fait qu'un lecteur du quatrième livre des *Dialogues* ne pouvait pas ignorer la doctrine du feu purgatoire, qui s'y trouve clairement exposée.

[178] *V. Baronti*, c. 16, p. 390/17-23. La liturgie a conservé, dans ses prières, l'usage des expressions *Refrigerium* et *Sinus Abrahae*: voir J. Ntedika, *L'évocation de l'Au-delà*, Louvain 1971, pp. 143-146 (Sein d'Abraham) et pp. 197-200.

[179] Voir C. Carozzi, *Eschatologie et Au-delà*, pp. 148-153.

[180] *Cathemerinon* V, 125-136, éd. Lavarenne I, p. 30.

[181] *Enchiridion*, XXIX, 110, BA 9, pp. 302-303. Pour saint Augustin aussi ce «répit» n'est donné qu'à ceux qui l'ont mérité au cours de leur vie. Mais nulle part il ne fait allusion à une conversion possible des damnés.

[182] On sait que le terme lui-même n'apparaît qu'au XII[e] siècle comme l'a montré J. Le Goff (*La naissance du Purgatoire*, pp. 209-235).

Un autre aspect commun avec la *Vision de saint Fursy* est la discrétion au sujet des supplices infernaux. Il est question simplement d'êtres ligotés, étroitement serrés. Pour la nature du châtiment l'auteur se contente de citer Mt 13/30 à travers Grégoire le Grand :

«Ils les liaient en fagots pour les brûler»[183].

Mais apparaît aussi un élément de personnalisation du châtiment. L'évêque Vulfoleodus, condamné pour tromperie ou fraude *(deceptio)*, est vêtu comme un mendiant. A côté de cela le fait que les laïques soient assis en rond sur des sièges de plomb est plus énigmatique. Le plomb, d'après les *Moralia* de Grégoire, représente par excellence le péché d'*avaritia*[184], or nous avons vu que Barontus rachète ses péchés par l'aumône[185]. En outre, la cupidité est le péché qui éloigne le plus l'homme de Dieu[186]. Les sièges, par ailleurs, s'opposent à ceux sur lesquels, au Paradis, sont assis les martyrs, comme dans l'*Apocalypse* les vingt-quatre vieillards[187]. Il semble donc qu'il y ait une opposition voulue entre les sièges de plomb des cupides et les sièges resplendissants des martyrs, représentant respectivement les plus éloignés et les plus proches de Dieu.

Les trois catégories présentes dans l'Enfer peuvent s'opposer directement à trois du Paradis : vierges sages – vierges folles, saints prêtres – mauvais clercs, martyrs – laïques. Le Paradis compte deux types supplémentaires d'élus : les enfants et les moines. Les premiers, suivant Grégoire le Grand, ne commettent pas de péchés avant de savoir parler[188]. Du coup, ils n'ont pas de contretype possible en Enfer. Pour les seconds, il semble que l'auteur cherche à les mettre dans la même situation; pourtant Grégoire le Grand avait montré des moines pécheurs et sans doute damnés[189]. Mais le regard du visiteur et celui de son porte-parole semblent s'être fixés seulement sur Longoret et la région alentour. Pas question donc de mettre en Enfer les membres de la communauté. Cette restriction du champ de vision explique aussi la place que tiennent les confrères de Barontus dans la *Vision*.

[183] *V. Baronti*, c. 17, p. 391/10.
[184] *Moralia*, XIV, 63, SC 212, pp. 414-419.
[185] *V. Baronti*, c. 13, p. 387/10-388/9.
[186] *Moralia*, XIV, 63, p. 416.
[187] Apoc. 4/4 et 11/16.
[188] *Dialogues* IV, 19, 1, SC 265, pp. 72-73.
[189] C'est le cas du moine anonyme du monastère des Galates: *Dialogues* IV, 40, 10-12, SC 265, p. 144-147.

2 – La communauté monastique

Compte tenu du grand nombre de citations et de réminiscences, surtout de Grégoire le Grand, qui jalonnent le Paradis et l'Enfer, on peut se demander légitimement si tout provient du récit de Barontus. Laïque, converti depuis peu, il ne pouvait avoir de grandes connaissances théoriques. Cependant, probablement âgé déjà – il a un fils et a eu le temps d'être marié trois fois – il a pu connaître plusieurs des moines décédés depuis quelques années. Il n'est donc pas exclu qu'il les ait vraiment rencontrés dans l'Au-delà.

En fait, c'est une communauté entièrement reconstituée qui l'a accueilli au Paradis. Cinq défunts sont présentés d'abord : deux prêtres, Corbolenus et Fraudolenus, un diacre, Austrulfus, et un lecteur, Ebbo[190]. Le nom de chacun d'eux s'accompagne d'un bref éloge. Un autre, Betolenus, est à part, à la porte du quatrième Paradis, où il est auprès de saint Pierre chargé des luminaires des églises du monde entier[191]. Il n'a pas de grade ecclésiastique. En outre, un autre frère, mort depuis longtemps, nommé Corbolenus, et qui ne semble pas le même que le prêtre rencontré au premier Paradis, se trouve au troisième, où il présente à Barontus la place réservée pour l'abbé Francard au milieu des saints prêtres[192]. Le narrateur prend, au sujet de ce dernier, la parole en son nom propre pour en faire un éloge appuyé[193]. La liste n'est pas limitative puisqu'un autre frère est désigné pour raccompagner Barontus : Framnoald, dont le nom n'avait pas encore été cité. Celui-ci était mort très jeune, *in puerili aetate*[194]. Enfin le cierge donné à Barontus est béni par Ebbon, *famulus Dei,* qui est chargé de célébrer dans l'église les *mysteria apostolorum.* Les frères l'appellent «homme de Dieu», et lui aussi a droit à un éloge assez long[195]. Dans la liste donnée au premier Paradis figure un Ebbon lecteur qui ne paraît pas être le même. En effet, celui qui réside dans l'église célèbre les *mysteria apostolorum,* ce qui suppose qu'il soit prêtre, puisque cette expression doit désigner la messe et les autres actes du culte. D'ailleurs il est aussi appelé *minister Christi*[196]. Il y a donc huit défunts nommés, sans compter l'abbé Francard destiné à les rejoindre sous peu. Tous sont appelés *fratres* et Longoret est presque toujours désigné comme un *monasterium*[197].

[190] *V. Baronti*, c. 8, p. 383/9-11.
[191] *Ibid.*, c. 11, p. 385/19-23.
[192] *Ibid.*, c. 10, p. 385/4-6.
[193] *Ibid.*, 7-12.
[194] *Ibid.*, c. 14, p. 389/1-3.
[195] *Ibid.*, c. 15, p. 389/13 – 390/6.
[196] *Ibid.*, p. 390/4.
[197] Le terme est employé 13 fois pour désigner Longoret et 5 fois pour Méobecq. On trouve aussi une fois *congregatio* et une fois *coenobium*.

Barontus lui-même, bien que *nuper conversus*, est considéré comme un moine. Les deux seuls emplois de ce terme lui sont d'ailleurs destinés[198], et le narrateur a précisé dès le départ qu'il était parvenu *ad monachatus ordinem*[199]. Il y a cependant un doute sur la nature de l'institution de Longoret. Il faut remarquer deux faits. Les moines au Paradis sont classés par ordre hiérarchique suivant leur grade ecclésiastique, les prêtres jouent un rôle prééminent à côté de l'abbé, lui-même rangé parmi les *sancti sacerdotes*[200]. En outre, Barontus ne semble pas loger avec les autres frères, il est dans une maison[201] et son fils réside auprès de lui[202]. Il a donc un statut spécial. Ces traits rapprochent ce *monasterium* de certaines basiliques monastiques où cœxistent des clercs et des moines, et où les laïques convertis résident à part[203]. C'est le cas de Saint-Martin de Tours, Saint-Hilaire de Poitiers, Saint-Denis et bien d'autres à cette époque[204].

Il faut remarquer, à ce propos, que si l'on doit ajouter foi à la vie de saint Cyran, le monastère de Longoret au moment de sa fondation devait avoir un aspect différent. En effet, il y est dit nettement que la communauté avait été placée sous le régime de la Règle de saint Benoît[205]. Or on sait que celle-ci ne prévoit pas un rôle particulier des clercs dans son organisation[206]. De plus, saint Cyran lui-même était simplement diacre, et il n'est jamais question de prêtres ou de clercs parmi les premiers frères[207]. Cependant, avant d'accomplir ses fondations, saint Cyran avait déposé sa chevelure à Saint-Martin de Tours, où il avait adopté le statut de clerc et vécu dans une communauté de type basilical[208]. En outre la *Vita* est postérieure au texte de la *Révélation* et celle-ci ne mentionne jamais le

[198] *V. Baronti*, c. 12, p. 386/8 et 10.

[199] *Ibid.*, c. 1, p. 377/25. Pour désigner les autres le rédacteur emploie 41 fois *frater* et 6 fois *servus Dei*. Barontus est lui aussi appelé *servus*: c. 2, p. 379/11.

[200] *Ibid.*, c. 10, p. 385/6: Francardus y est appelé *abbas*. Leodaldus, l'abbé de Méobecq, est désigné deux fois par le même terme: *Ibid.*, c. 6, p. 382/5 et 10.

[201] *Ibid.*, c. 1, p. 378/3, 7. C'est là que se trouve son lit: c. 3, p. 379/16-17. Il ne s'agit donc pas de l'infirmerie du monastère.

[202] *Ibid.*, c. 1, p. 377/28.

[203] Voir L. Levillain, *Études*, pp. 44-52 (*basilica*), pp. 71-74 (*domus*). L'église de Longoret est citée 6 fois. A quatre reprises est employé le terme *ecclesia* (c. 1, p. 377/26; c. 2, p. 378/17; c. 18, p. 392/8; c. 19, p. 392/20), mais une fois elle est appelé *basilica* par tous les manuscrits (c. 5, p. 381/4) et une fois par les deux meilleurs manuscrits (c. 5, p. 381/6 = 1a et 1b).

[204] Voir L. Levillain, *op. cit.*, p. 47. Voir aussi Ch. Dereine, art. *Chanoines*, DHGE t. 12 (1953) col. 362-364 et R. Schieffer, art. *Basilika-Klöster*, LM. I (1980) col. 1528.

[205] *V. Sigiramni*, c. 13, éd. B. Krusch, MGH SRM IV, p. 614/19-20.

[206] Chapitre LX.

[207] *V. Sigiramni*, c. 6, p. 609/37-38. Il est toujours ensuite appelé *levita* (c. 8, p. 610/30) jusqu'au jour de sa mort (c. 33, p. 625/15-16: *levite Christi*).

[208] *Ibid.*, c. 5, p. 609/20-26: *sui capitis comam, ut perpetim Christi in sorte cle-*

nom du fondateur qui semble avoir été, suivant la *Vita* elle-même, chassé de la communauté par l'opposition d'un groupe de jeunes moines[209]. Saint Cyran mourut peut-être à Toulouse, et on ne sait pas à quelle date fut faite la translation de son corps à Longoret[210]. Il est donc possible qu'un changement se soit produit dans l'organisation du monastère après le départ du fondateur[211].

Cette dernière hypothèse peut s'appuyer non seulement sur l'absence étrange de saint Cyran de la communauté paradisiaque, mais aussi sur le fait que, visiblement, l'auteur semble vouloir lui substituer Francardus comme véritable fondateur de Longoret. Il s'arrête, en effet, dans sa narration pour raconter ses *gesta*, qu'il est bien placé pour détailler puisqu'il a été nourri par lui dès l'enfance[212] :

> «Il était voué à la crainte de Dieu et instruit dans la sainte Écriture. A cause de sa dévotion et de son prestige de bonnes possessions furent données à ce monastère, par lesquelles les serviteurs de Dieu et les pèlerins reçoivent un soutien complet. Il était, en outre, le nourricier et le précepteur des fils des nobles. Une longue maladie le purifia jusqu'à la pureté et, après ces bonnes actions, Dieu lui prépara les joies éternelles»[213].

Le titre de fondateur ne lui est pas conféré, ce qui montre que l'auteur devait savoir à quoi s'en tenir. Mais la description de son activité, tournée vers l'acquisition des biens immobiliers ainsi que vers l'accueil et le recrutement des fils de nobles, correspond à une orientation de la vie monastique vers un but différent de celui qui est manifesté à travers la *Vie de saint Cyran*. Nous avons déjà noté la mention de la Règle de saint Benoit sous laquelle aurait été placé le monastère[214]. Il est vrai qu'immédiatement après, il est fait allusion, de

ricus permaneret, totondit; ibid., 26-28: *pontifex... gremio fidelium clericorum eum collocare decreuit*. Voir Levillain, *op. cit.* n. 155 *supra*, p. 47 et n. 3.

[209] *V. Sigiramni*, c. 21, pp. 618-619. Le texte de la *Vita* s'inspire de la *Passio Leudegarii* écrite par l'abbé Ursinus de Ligugé qui vivait autour de 700: Krusch, introduction à la *V. Sigiramni*, pp. 604-605. Sur Ursinus voir H. M. Rochais, introduction à l'édition du *Livre d'étincelles* de Défensor de Ligugé, SC 77, Paris 1961, pp. 20-21.

[210] Voir *supra*, pp. 141-142. Toulouse est le dernier nom de lieu cité avant la mort de saint Cyran, mais celle-ci n'est pas expressément localisée dans le texte.

[211] Il faut remarquer, à ce propos, que les moines de Longoret semblent avoir une dévotion particulière pour Saint-Hilaire de Poitiers (*V. Baronti*, c. 18, p. 392/6-9). Or Saint-Hilaire est une basilique (Levillain, *op. cit.*, n. 155 *supra*, p. 47 et n. 4). Au VIème siècle, elle ne comporte pas encore de moines, mais, à partir du milieu du VIIe siècle, la plupart de ces institutions adoptent une règle monastique sous l'impulsion de Bathilde (*Ibid.*, pp. 49-50). II est possible que Saint Hilaire ait fait de même, et Longoret à son exemple.

[212] *V. Baronti*, c. 10, p. 385/7-8.

[213] *Ibid.*, 8-12.

[214] *Supra*, p. 169.

façon plus générale, aux *sanctorum patrum instituta*[215], ce qui laisse à penser que d'autres références étaient également utilisées. Le fait que saint Cyran ait côtoyé assez longuement l'évêque irlandais Falvius[216] peut impliquer l'introduction d'usages irlandais. Cependant le fondateur avait fait le voyage de Rome[217] et il avait pu en ramener le texte de la Règle de saint Benoît. On a vu aussi que la *Révélation de Barontus* démontre une bonne connaissance de l'œuvre de Grégoire le Grand. L'influence romaine, explicitée par la dédicace à saint Pierre, a donc dû être prépondérante. Bien qu'il soit dit que saint Cyran avait richement doté son monastère[218], un autre passage souligne que le travail manuel tenait une grande place dans son esprit :

> «Ce bienheureux disait, en effet, qu'il ne voulait recevoir la subsistance nécesssaire de rien d'autre que du labeur de ses propres mains»[219].

Même si pour appuyer cette affirmation le psaume 127/2 est cité[220], il n'est pas exclu de voir là une référence à la règle bénédictine[221]. Qui plus est, ce sont les *juvenes* regroupés autour d'un *juvenculus* nommé Adrianus qui l'expulsent du monastère[222]. Ils lui reprochent notamment de s'éloigner trop de leur genre de vie, tandis qu'il s'adonne à la pêche pour le profit de ses moines[223]. La critique semble double : saint Cyran ne dirige pas ses moines d'assez près, et il consacre son temps à une activité jugée, sans doute, impropre à la vocation monastique. Le portrait de Francard, *nutritor et doctor* des jeunes nobles, contraste avec cette image de façon nette. En outre, non seulement il les dirige de près, mais il procure à la communauté des biens importants qui, sans doute, empêchent les moines de s'adonner exagérément au travail manuel, s'ils ne les en dispensent pas[224].

[215] *V. Sigiramni*, c. 13, p. 614/22-23.

[216] *Ibid.*, c. 10, p. 611/24-25. Falvius ou Falbeus est connu aussi par la recension aquitaine du martyrologue hiéronymien au 15 des calendes d'août: Krusch, introduction *ibid.*, p. 604; J. F. Kenney, *The Sources*, p. 440 et n. 9. II est cité dans la vie de saint Eloi où l'on en fait un champion des observances romaines face aux hérétiques d'outre Manche : *V. Eligii*, c. 35, éd. B. Krusch, MGH SRM IV, p. 692/12-15.

[217] *V. Sigiramni*, c. 10, p. 611/27-29.

[218] *Ibid.*, c. 13, p. 614/21-22.

[219] *Ibid.*, c. 10, p. 611/36 – 612/2: *Dicebat enim iste beatus, se nullatenus aliter necessarium velle percipere victum, nisi quem proprio acquisisset labore manuum.*

[220] *Ibid.*, 2-3.

[221] Chapitre 48: *quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt.*

[222] *V. Sigiramni*, c. 21, p. 618/25-31.

[223] *Ibid.*, 33-34.

[224] *V. Baronti*, c. 10, p. 385/10-11: *bonae possessiones, unde servi Dei et peregrini habent plenam consolationem.*

Enfin le monastère, tel qu'il apparaît à travers le tableau qu'en donne la *Révélation,* semble orienté dans un sens précis, puisqu'il peut être assimilé à une entreprise de salut communautaire, destinée à permettre même à un demi-laïque comme Barontus de parvenir au Paradis. Il faut se rappeler, à ce propos, l'affirmation des frères que, jusque là, aucun membre du monastère n'avait été la proie du diable[225]. Tout paraît organisé à cette fin. La doctrine pénitentielle mise en œuvre à cet effet est fondée sur une vision médicinale de la vie spirituelle, que nous avons déjà remarquée chez Grégoire le Grand comme chez les disciples de saint Colomban[226]. L'abbé Francard, avant de mourir, a subi une longue maladie qui le «purifia jusqu'à la pureté»[227]. De même Betolenus qui tomba un jour paralysé à la porte du monastère, en grand tourment, est maintenant bien consolé[228]. Celui qui est malade au monastère peut bénéficier d'une protection surnaturelle; ainsi Leodald, l'abbé de Méobecq, est guéri par Raphaël pour démontrer que ceux qui font pénitence de leurs péchés peuvent invoquer l'archange «médecine de Dieu», qui les guérira[229]. La maladie de Barontus lui-même est providentielle, puisqu'elle lui permet d'obtenir un sursis procuré par saint Pierre avec l'aide de Raphaël[230]. La souffrance a donc valeur purificatrice par elle-même, et aussi parce qu'elle provoque l'intercession céleste. D'ailleurs, il n'y a pas de mauvais trépas au monastère. Framnoald est mort dans son enfance[231] et Austrulphus subitement, donc sans préparation[232]. Tous deux sont au Paradis. Barontus, une fois rachetée sa faute par l'aumône, pourra lui aussi mourir en paix. Ce discours n'est pas seulement à usage interne; l'absence des laïques au Paradis et leur présence massive en Enfer montre qu'il s'adresse à eux. La seule solution est de faire comme Barontus. Saint Pierre l'affirme nettement pour expliquer aux démons que celui-ci n'est pas de leur bord : il a fait l'aumône, il a confessé ses péchés aux prêtres, il a fait pénitence et, en outre, il a déposé sa chevelure dans son monastère en abandonnant tout pour Dieu et en se li-

[225] *Ibid.*, c. 8, p. 384/1-3.

[226] Voir *supra,* p. 160 et n. 137 et p. 113 n. 55.

[227] *V. Baronti*, c. 10, p. 385/11-12 et *supra* p. 170.

[228] *Ibid.*, c. 11, p. 385/20-22.

[229] *Ibid.*, c. 6, p. 382/4-15.

[230] Grégoire le Grand dit à propos du moine Pierre d'Ibérie qui avait visité l'Enfer et avait alors changé de vie: «Dieu tout-puissant, dans son admirable sagesse, l'avait fait mourir pour qu'il ne mourût point»: *Dialogues* IV, 37, 4, SC 265, pp. 128-129.

[231] *V. Baronti*, c. 14, p. 389/1-3.

[232] *Ibid.*, c. 8, p. 383/10.

vrant au service du Christ[233]. C'est la voie à suivre, si l'on veut échapper à l'Enfer, et même à sa version mitigée.

En somme, l'abbaye se charge de tout. Lorsque Barontus tombe malade, un diacre vient pratiquer un exorcisme pour chasser les démons qui infestent l'air[234]. Toute la communauté se rassemble pour psalmodier à son chevet[235], la prière des vêpres est chantée à son intention[236]. Ces oraisons, d'ailleurs, sont d'abord dites pour que l'âme retourne dans le corps[237]. Elles ont la forme de supplications psalmiques faites dans les larmes[238]. Puis, quand l'espoir s'amenuise, elles redoublent d'intensité afin que le Créateur fasse transporter l'âme dans la région éternelle[239]. Après le décès, on continue à se préoccuper du défunt. L'anecdote de Framnoald est caractéristique. Bien que placé déjà au Paradis, il demande à ce que sa tombe soit balayée tous les dimanches, et que des prières soient dites sur elle[240]. Lui-même en raccompagnant Barontus prie sur sa propre tombe[241]. Ces rites ne sont donc pas liés simplement à l'intercession pour les âmes en péril, mais plutôt, semble-t-il, au désir et au besoin de maintenir entre la communauté terrestre et ses membres au Paradis un contact continu[242].

3 – Une anthropologie commune

L'attention au corps qui reste sur terre était déjà marquée dans l'*Apocalypse de Paul*, et fait partie de la tradition de la prière pour les défunts, comme de la pratique du *refrigerium* sur la tombe[243]. Au VII[e] siècle les témoignages relatifs à ce dernier se sont raréfiés en Occident. Dans le cas de Barontus le corps, veillé par ses frères, est

[233] *Ibid.*, c. 12, p. 386/15-19.

[234] *Ibid.*, c. 1, p. 378/6-8.

[235] *Ibid.*, c. 2, p. 378/2-15. La psalmodie semble ici la seule forme de prière pour les agonisants, la *commendatio animae* liturgique n'apparaît pas.

[236] Raphaël veut chasser les démons au moment de la prière des vêpres où les frères prient pour Barontus: *Ibid.*, c. 5, p. 381/5-7.

[237] *Ibid.*, c. 2, p. 378/12-15.

[238] *Ibid.*

[239] *Ibid.*, c. 2, p. 378/19 – 379/2.

[240] *Ibid.*, c. 14, p. 389/5-7.

[241] *Ibid.*, c. 18, p. 392/13-16.

[242] Voir ce que dit Framnoaldus à Barontus en lui rappelant sa promesse de prier sur sa tombe: *si vis adimplere quod promisisti, habebis integram mercedem* (c. 18, p. 392/17). Le profit de la prière va au vivant et non au mort qui n'en a pas besoin ici. Noter l'emploi de *merces* qui implique un échange entre le mort et le vivant.

[243] Dans l'Apocalypse de Paul les anges psychopompes demandent aux âmes des défunts d'observer leur corps pour pouvoir le reconnaître au moment de la résurrection des morts: *supra* p. 108, n. 39. A propos du *refrigerium* sur la tombe et sa signification voir P. A. Février, *La tombe chrétienne*.

considéré comme mort au moment où son âme va le réintégrer[244]. Quand celle-ci a quitté le corps, ce dernier a cessé de se mouvoir, et ses frères ont commencé à prier pour l'âme et non plus pour la guérison[245]. Mais Raphaël, par deux fois, explique qu'il a laissé dans le corps «*SPM*»[246]. Les manuscrits portent à cet endroit cette abréviation qui peut signifier *spem* ou *spiritum* et Henschenius avait adopté cette dernière leçon[247]. Mais Levison fait remarquer que cette fonction de l'esprit ne correspond pas à celle que lui assignent saint Jérôme et saint Augustin[248], ce qui est certain. Il interprète donc le terme comme faisant partie d'une expression, en partie sous entendue, du type *spem animae recuperandae.* C'est une hypothèse qui n'est pas entièrement satisfaisante. En effet *spes* ne peut désigner qu'une réalité abstraite, alors que le texte semble supposer une réalité concrète, quelque chose permettant la réintégration de l'âme, et maintenant le corps en vie ou dans une forme de vie. L'auteur emploie, à son propos, le pronom personnel *eius* qui montre qu'il s'agit d'un élément personnel à Barontus. Saint Augustin, dans la *Vision de Curma,* avait résolu le problème en montrant que le corps était vivant puisqu'un léger souffle en émanait[249]. L'âme n'était pas partie, Curma avait donc rêvé. Ici rien de tel n'est dit, et l'affirmation de la présence d'une substance quelconque montre que la difficulté a été comprise par le narrateur.

Doit-on alors adopter la leçon *spiritum*? Il nous semble que oui, car elle peut venir, encore une fois, de la lecture de Grégoire le Grand. Celui-ci emploie *spiritus* de plusieurs manières : dans le cadre d'une tripartition *corpus* ou *caro – anima – spiritus*, où le dernier terme désigne la partie supérieure de l'âme, comme chez Cassien[250]; pour désigner l'âme elle-même; pour signifier les dons de l'esprit parmi lesquels, par exemple, le *prophetiae spiritus*[251]; enfin dans l'expression *vitalis spiritus* au quatrième livre des *Dialogues*[252]. Seul ce dernier emploi est ici en question. Il est utilisé pour décrire

[244] *V. Baronti*, c. 19, p. 393/3.

[245] *Ibid.*, c. 2, p. 378/12.

[246] *Ibid.*, c. 3, p. 380/5-6: *Ego istam animam mecum hinc ante tribunal aeterni iudicis duco, sed SPM eius hic in corpore relinquo*: c. 8, p. 384/3-4: *Ego SPM in ipsius corpusculum reliqui: sed si Pater coelestis voluerit, adhuc illuc remeavit*. Le *eius* de la première phrase indique bien qu'il s'agit du SPM de l'âme elle-même.

[247] AASS mars III, p. 570-574.

[248] *V. Baronti*, n. 2 avec les références qui montrent *spiritus* employé par saint Augustin et saint Jérôme pour désigner la partie supérieure de l'âme.

[249] *De cura pro mortuis*, 15, BA 2, p. 498: *Tenuissimus flatus in naribus*...

[250] Voir G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne*, pp. 142-144.

[251] Voir *Moralia*, XI, 31, SC 212, p. 90.

[252] *Dialogues*, IV, 3, 1, pp. 22-25.

la hiérarchie des êtres : les animaux, l'homme et les anges. Grégoire le Grand reproduit ici un schéma présenté par saint Augustin, mais, alors que ce dernier utilise uniquement un vocabulaire concret en parlant de l'homme situé entre l'ange et la bête[253], il emploie une expression ambiguë :

> «*Tres quippe uitales spiritus creauit omnipotens Deus : unum qui carne non tegitur : alium qui carne tegitur, sed non cum carne moritur; tertium qui carne tegitur et cum carne moritur*»[254].

Il arrive assez fréquemment à Grégoire d'utiliser *spiritus* pour désigner l'âme[255], mais le fait d'ajouter l'adjectif *uitalis* peut brouiller les perspectives aux yeux d'un lecteur inattentif. Ainsi, dans les chapitres suivants, on rencontre *uitalis* associé à *flatus* ou *spiramen* pour désigner le dernier soupir[256]. Une fois même, après avoir évoqué l'*extremus spiritus,* il parle du *uitalis calor* qui demeure dans le corps[257]. En outre, dans les *Moralia,* à propos de la maison qui s'est écroulée sur les fils de Job et les a tués, il dit :

> «*Qui profecto filii intus per spiritum uiuunt dum exterius carne moriuntur*»[258].

On comprend bien qu'il s'agit d'opposer la mort charnelle à la vie spirituelle, mais un lecteur superficiel peut se laisser tromper, surtout s'il pense qu'un *spiritus* peut exister à côté de l'âme dans le composé humain. Il ne s'agit pas ici du type de trichotomie *corpus – anima* – spiritus, mais d'un esprit, susceptible d'agir indépendamment de l'âme, et qu'ici Raphaël aurait laissé dans le corps.

Si notre auteur a bien cela en vue, cette croyance n'était certainement pas partagée par les modèles qu'il suivait. En effet, à propos d'Étienne qui voyagea dans l'Au-delà, Grégoire le Grand dit qu'il fut conduit hors de son corps et resta inanimé[259]. Grégoire de Tours est encore plus explicite. Salvi est mort, il a rendu l'esprit et ses moines entreprennent la toilette funéraire[260]. Les deux auteurs pensent donc que l'âme peut sortir du corps et y revenir, tandis

[253] *De Civitate Dei* XII, XXII, BA 35, pp. 228-231.

[254] *Supra* n. 251. Quelques lignes plus loin Grégoire oppose le *spiritus hominum* au *spiritus iumentorum* (IV, 3, 3, pp. 24-25). P. Antin traduit par souffle, ce qui est possible mais suppose une interprétation que le lecteur médiéval ne faisait pas forcément.

[255] IV, 3, 1, p. 23 note III, 1.

[256] IV, 5, 1, pp. 32-33 et V, 32, 2, pp. 106-107 (*uitalis flatus*); IV, 12, 3, pp. 50-51 (*uitalis spiramen*). Voir aussi dans un sens proche *uitalia* au pluriel neutre: IV, 15, 4, pp. 60-61.

[257] IV, 40, 3, pp. 140-141.

[258] *Moralia* II, 79, SC 32 bis, pp. 376-377.

[259] *Dialogues* IV, 37, 7, SC 265, p. 130: *qui e corpore exanimis iacuit.*

[260] HF VII, 1, p. 324.

que le corps, mort, ressuscite ensuite. On ne peut soupçonner qu'ils ignorent que la séparation de l'âme du corps est la définition même de la mort. Grégoire le Grand montre le corps *exanime* de Reparatus, qui revient à lui plus tard subitement[261], il emploie les mêmes termes à propos du soldat frappé par la peste[262]. Il ne dit pas qu'un souffle ou même une chaleur vitale demeure dans le corps. La solution adoptée implicitement est donc celle du miracle. Or, bien que le narrateur de la *Révélation* célèbre le retour à lui de Barontus comme un fait admirable dû à la *virtus* du Christ[263], il n'en donne pas moins une explication extérieure du phénomène en faisant intervenir le *spiritus* laissé par Raphaël. Barontus n'est mort qu'en apparence, bien que celle-ci trompe les moines de Longoret qui finissent, nous l'avons vu, par perdre espoir et prient finalement pour le salut de son âme, et non plus pour son retour. Il est à remarquer que, là non plus, on ne signale nulle part qu'un souffle ou une chaleur quelconque émane du corps, signe qu'on n'interprète pas *spiritus* au sens de souffle comme le fait parfois Grégoire[264]. Dans le cas contraire, en effet, il n'aurait pas manqué de mettre en lumière la correspondance entre la réalité surnaturelle et l'apparence extérieure. Le *spiritus* est donc bien autre chose, distinct de l'âme et du corps, mais qui peut demeurer dans ce dernier le cas échéant.

Cette croyance, non conforme à l'anthropologie augustinienne dominante depuis le sixième siècle, n'est pas la seule à s'écarter de la norme. En effet, le voyage de Barontus implique que l'âme est autonome par rapport au corps, même en dehors de la mort. Le fait que ceci soit expliqué par le maintien d'un *spiritus* ne change rien au caractère insolite du phénomène. Saint Augustin le niait, nous le savons, et Grégoire en faisait un miracle. En effet, la présence du *spiritus* explique le maintien en état du corps, mais ne rend pas compte de la faculté qu'a l'âme de pouvoir voyager en dehors même du sommeil. Nous avons déjà vu, dans les *Vitae Patrum Emeretensium*, que l'enfant Agustus affirmait que, pendant qu'il séjournait au Paradis auprès du Christ, il ne dormait pas[265]. Cette conviction était visiblement pour lui un moyen d'affirmer la réalité de son escapade spirituelle, en l'absence d'intersigne ramené de l'Au-delà. Mais lorsque

[261] *Dialogues*, IV, 32, 2, SC 262, p. 106.

[262] *Ibid.*, IV, 37, 7, p. 130. Sur la mort définie par la séparation de l'âme du corps voir *ibid.*, IV, 5, 1-3, pp. 32-35.

[263] *V. Baronti*, c. 2, p. 379/3-4.

[264] Voir *supra* n. 256.

[265] *Vitae Patrum Emeretensium* éd. J. Garvin, Washington 1946, p. 140/4-5; *supra* p. 96 n. 494.

celui-ci se manifeste, même le sommeil prend une autre signification. C'est ce qui arrive au roi Gontran d'après une anecdote rapportée par Paul Diacre à la fin du VIIIe siècle[266]. Au cours d'une partie de chasse, il s'endort, pendant une halte, sur les genoux d'un de ses fidèles. De sa bouche sort un petit animal en forme de reptile qui se dirige vers un ruisseau pour le franchir. Le compagnon du roi tire alors son épée et la pose en travers du cours d'eau. Le reptile traverse, entre dans un trou au pied d'une élévation de terrain, puis, quelques temps après, ressort, passe à nouveau sur l'épée et réintègre la bouche du roi. Celui-ci, éveillé, raconte qu'il a rêvé qu'il franchissait un pont de fer, et pénétrait dans une montagne où il découvrait une grande quantité d'or. Il fait alors creuser à l'endroit où le reptile s'est enfoncé sous le sol et on déterre un trésor. Si on laisse de côté, pour l'instant, le pont de fer et le trésor, on remarque que l'âme se promène hors du corps sans que le sommeil du roi ne soit troublé! Il en résulte que ce qui maintient en vie le corps ne se confond pas avec l'âme. On remarque, en outre, que l'âme quitte le corps et le réintègre en passant par la bouche comme celle de Barontus[267]. Une histoire semblable est racontée à propos du légendaire Dagobert, enterré à Stenay. Suivant le texte, de la fin du IXe siècle, qui nous rapporte sa *Passio*[268], l'âme sort de sa bouche sous la forme d'un papillon[269]. Celle de Barontus est comparée à un petit oiseau quant à la taille bien qu'elle ait forme humaine. Quand elle est dépouillée par Framnoaldus de son corps fait d'air, elle se traîne comme une feuille morte et c'est un souffle d'air qui lui permet de rentrer par la bouche[270].

Le folklore comme les études ethnographiques nous ont transmis quantité d'histoires démontrant que l'âme d'un dormeur peut voyager, souvent sous forme d'un oiseau ou d'une mouche, parfois sous celle d'une souris[271]. Dans l'Antiquité certains personnages, Aristeas de Proconèse, Hermotime de Clazomène ou Épiménide de Crète, avaient ainsi voyagé au moyen de leur âme[272]. Comme pour le

[266] *Historia Langobardorum* III, 34, MGH *Scriptores Rerum Langobardorum*, pp. 112-113.

[267] *V. Baronti*, c. 19, p. 393/6-7.

[268] MGH SRM II, pp. 509-524.

[269] *Ibid.*, p. 519.

[270] *V. Baronti*, c. 19, p. 393/1-3.

[271] Voir J. G. Frazer, *Tabou et les périls de l'âme* dans *Le Rameau d'Or* (t. I, pp. 502-529); G. Van der Leeuw, *La religion*, Paris 1955, pp. 284-294; Uno Harva, *Les représentations religieuses*, Paris 1959, pp. 180-199.

[272] Sur Aristéas de Proconèse voir Hérodote V, 14-15; Pline, *Histoire Naturelle* VII, 174; Maxime de Tyr, Dissertation XVI, 2. Sur Hermotime de Clazomène: Pline, *Ibid.*; Plutarque, *De genio Socratis* 22; Lucien, *Muscae encomium* 7; Sur Epiménide de Crête: Hésychius de Milet, *Fragmenta historicorum Graecorum* éd.

feu traversé par Fursy, le récit repose sur une croyance commune en contradiction avec les données de la biologie ou les doctrines métaphysiques en vigueur. De même que le corps humain est combustible, il meurt lorsque l'âme s'en sépare.

Mais le paradoxe ne s'arrête pas là. En effet, Barontus décrit de façon détaillée l'état de son âme dans l'Au-delà. Elle a la taille d'un petit oiseau qui sort de l'œuf et elle reçoit après sa mort un corps fait d'air, qui a l'apparence d'un corps humain avec tous ses membres et qui jouit des cinq sens. La seule restriction est qu'elle ne peut parler avant d'être emmenée au jugement[273]. Au retour, nous l'avons vu, l'âme est dépouillée de son enveloppe aérienne, ce qui lui enlève la capacité de se mouvoir par ses propres moyens. Il faut un souffle d'air providentiel pour qu'elle puisse rentrer dans le corps par la bouche[274]. L'âme de Fursy avait réintégré le corps par une ouverture dans la poitrine[275]. Son aspect n'était nulle part décrit, mais elle était sensible aux coups et aux brûlures[276]. Seuls les anges et les démons avaient une apparence corporelle explicitement décrite[277]. A l'époque où nous nous trouvons, la querelle sur la corporéité de l'âme était close depuis longtemps et tous les traités qui la concernent transmettent la doctrine néoplatonicienne de saint Augustin[278]. Ce dernier avait bien émis l'hypothèse que les anges condamnés au feu avec Lucifer avaient un corps fait d'air[279], mais il n'avait pas étendu cette idée à l'âme humaine. Grégoire le Grand, dans les *Dialogues*, montre de son côté des âmes sortant du corps sous la forme d'une colombe ou incluses dans une sphère de feu[280]. L'âme de Spes est même sortie de sa bouche[281]. Chez Prudence le même phénomène est raconté à propos du martyre d'Eulalie[282]. Mais Grégoire le Grand, quand il montre l'âme aux prises avec le feu, maintient son immatérialité et ne parle jamais d'une forme quelconque de corporéité[283]; il

C. Müller, v. 162; Suidas, s.v. Epimenides. Voir E. R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, pp. 141-142.

[273] *V. Baronti*, c. 4, p. 380/10-15.

[274] *Ibid.*, c. 19, p. 393/6-7.

[275] *V. Fursy*, 32.

[276] Voir *supra* pp. 129-130.

[277] *Ibid.*.

[278] Voir G. Mathon, *L'Anthropologie chrétienne, passim*; I. Tolomio, *L'Anima dell'uomo.*

[279] *De Genesi ad litteram* III, X, 14-15, BA 48, pp. 232-137; *De Civitate Dei*, VIII, XV-XVI, BA 34, pp. 282-291.

[280] *Dialogues* II, 34, 1, SC 260, pp. 234-235 (âme de Scolastique); II, 35, 3, pp. 238-239 (âme de saint Germain de Capoue); IV, 11, 4, SC 265, pp. 48-49 (âme de Spes).

[281] *Ibid.*.

[282] *Peristephanon* III v. 161-165, éd. Lavarenne, IV, pp. 59-60.

[283] *Dialogues*, IV, 30, 1-5, SC 265, pp. 100-103.

la nie, même pour les anges déchus[284]. Barontus et le narrateur de sa *Révélation* affirment donc leur croyance à l'encontre de leur source principale.

Si nous récapitulons les données relatives à l'anthropologie dans la *Révélation de Barontus,* nous constatons d'abord que, comme à l'époque d'Hermas et de l'*Apocalypse de Paul,* on ne conçoit pas la personne humaine comme un ensemble unitaire. Saint Augustin et ses successeurs avaient imposé une vision binaire de l'homme corps et âme, ici la structure est ternaire : corps, esprit, âme. Mais l'esprit n'a pas la fonction de témoin divin qu'il avait dans l'ancien temps, il sert de principe moteur pour le corps. Le narrateur de la *Révélation* précise bien que son emploi par Raphaël est transitoire, il en résulte qu'en temps ordinaire il doit s'en aller avec l'âme au moment de la mort. Mais il est permis de se poser des questions à ce sujet. En analysant les rites du *refrigerium,* P.A. Février a montré que ceux qui les pratiquaient admettaient probablement l'existence d'une sorte de double de l'âme présent dans la tombe[285]. C'est donc en communion avec celui-ci que l'on buvait et mangeait auprès de la sépulture, et le conduit, pratiqué souvent sur le couvercle de celle-ci, impliquait que le corps enseveli devait être mis en contact avec les aliments. La croyance en l'existence d'un *spiritus* lié au corps s'accorde bien avec cette pratique, à condition de supposer qu'après la mort il ne le quitte pas. Mais ceci était inadmissible pour un saint Augustin et pour tout autre théologien, puisqu'il leur fallait bien accepter, et faire accepter, l'idée que les corps des noyés ou de ceux qui ont été anéantis ou ont disparu sans laisser de trace sont promis eux aussi à la résurrection finale, même s'ils ne sont pas l'objet des rites funéraires traditionnels[286]. D'où les hésitations de saint Augustin comme de Grégoire le Grand à propos de ceux-ci. Il n'est pas mauvais que les défunts reposent auprès des martyrs, tous les rites funéraires ne sont pas condamnables, l'Eucharistie, d'ailleurs, les remplace avantageusement, mais on peut s'en passer sans dommage majeur[287]. Tout ceci traduit, en fait, une contradiction entre les croyances communes et la doctrine. Celle-ci est, fatalement, génératrice d'un double langage, dont la *Révélation de Barontus* nous donne des exemples : l'âme est spirituelle, certes, mais elle reçoit un corps fait d'air, et d'un air suffisamment substantiel pour être sensible aux

[284] *Ibid.*, 4, pp. 102-103.

[285] *La tombe chrétienne et l'Au-delà*, pp. 163-183.

[286] Voir saint Augustin, *De cura*, II, BA 2, pp. 466-471 et P. A. Février, *op. cit.*, p. 175.

[287] *Ibid.*, V-VI, pp. 478-483; Grégoire le Grand, *Dialogues*, IV, 52, 1-2, SC 265, pp. 176-177 et 57, 1-2, pp. 184-185.

coups; dans la tombe il n'y a rien que de la matière inerte et putrescible, mais il n'est pas interdit de balayer la tombe, de prier sur elle, de la placer dans une église[288]. Pour maintenir le corps en vie pendant le voyage de l'âme, on admet l'existence du *spiritus*; après la mort il s'en va, mais pourquoi ne resterait-il pas? D'ailleurs le fait même du voyage de l'âme, si on le tient pour vrai, n'est-il pas une preuve de son autonomie du corps? Faut-il absolument invoquer le miracle à son propos?

Le néoplatonisme augustinien ne correspond pas à une expérience commune, que partagent aussi bien les moines de Péronne, écrivant la *Vie de Fursy,* que ceux de Longoret. Du coup le symbolisme mis en œuvre par Grégoire le Grand ou même Grégoire de Tours ne tient plus et, nous aurons le loisir de le constater, ne tiendra plus. Cette présence d'un *spiritus* à l'intérieur de la tombe s'accorde bien, par ailleurs, à d'autres croyances universellement acceptées à cette époque. Après tout, le culte des reliques semble bien supposer que les ossements morts possèdent une vertu de guérison. Qu'il s'agisse alors d'un double de l'âme ou d'un *spiritus* attaché au corps mort, il n'en demeure pas moins que ce qui se trouve dans la tombe n'est pas seulement ce que l'on peut y voir[289]. Le terme *spiritus,* à y regarder de plus près, n'est pas complètement inadéquat. Il traduit probablement une réalité dont le sens n'était pas parfaitement clair pour l'entendement du moine de Longoret. Il se réfère, sans doute, à un principe actif, bienfaisant dans le cas des saints, peut-être malfaisant chez d'autres.

4 – Les vivants et les morts

Maintenir la corporéité et l'aspect humain de l'âme est un moyen de garder un lien psychologique entre les vivants et les morts. Ces derniers conservent la même apparence et le même type de sensibilité. Il y a donc continuité entre l'Au-delà et l'Ici-bas. Elle est, en outre, accentuée par le maintien d'un même genre de vie. La communauté de Longoret survit au Paradis et les frères passent d'un lieu à l'autre sans difficultés, s'ils ont suivi les pratiques pénitentielles convenables. La chute en Enfer, par contre, implique une rupture, marquée par la souffrance permanente que l'on y ressent. Pour avoir délaissé les pratiques de guérison de l'âme recommandées sur

[288] *V. Baronti,* c. 14, p. 389/5-7.

[289] Grégoire le Grand explique la vertu miraculeuse des reliques par l'action de l'âme du saint: *supra* p. 44 et n. 198.

terre, les damnés sont plongés dans un état de maladie et de douleur permanent. Ils sont ligotés, entassés, souffrant d'une promiscuité malheureuse qui contraste avec la compagnie heureuse des élus. On peut s'interroger alors sur la fonction de la manne. Celle-ci, on s'en rappelle, vient du Paradis et elle est apportée par des diacres qui sont certainement des anges[290]. Pour ceux qui ont fait quelque chose de bien sur terre elle est un lien maintenu avec les bienheureux. Elle signale le caractère purgatif des souffrances infernales. Qualifiée de *refrigerium*, elle évoque la *refectio* que procure la manne suivant Grégoire le Grand[291]. L'idée de nourriture paraît donc sous-jacente, d'autant plus qu'elle est distribuée à l'heure de sexte, au moment du repas du milicu dc journée dans la tradition monastique[292]. Le fait qu'elle soit placée par les lévites devant les narines et la bouche semble signifier qu'elle agit à la fois par l'odeur et par le goût. On peut se souvenir, à ce propos, du parfum nutritif dont a bénéficié Salvi au Paradis et dont l'effet s'est prolongé sur terre pendant trois jours, tant qu'il n'a pas raconté son aventure[293]. C'est, sans doute, une bouffée du parfum paradisiaque qui est apportée par les lévites. Mais que la bouche soit concernée indique également un apport plus substantiel.

Si on revient alors à la notion de *refrigerium*, on ne peut s'empêcher de penser à la nourriture qu'on venait partager avec les morts sur leur tombe, par exemple le 22 février, jour de la fête de la *Cathedra Petri*[294]. Cette pratique est condamnée par le concile de Tours[295]. Dans la *Vie de saint Éloi* il est question, ce jour là, de jeux démoniaques, de danses et de nombreuses superstitions[296], mais aucune allusion n'est faite aux repas. On peut peut-être penser qu'elle était implicite. En effet les descriptions de banquets funéraires à l'époque de saint Augustin, témoignent qu'ils étaient accompagnés de danses et de beuveries immodérées[297]. Il est très vraisemblable que la coutume s'est prolongée longtemps, que ce soit ou non à l'occa-

[290] *Ibid.*, c. 17, p. 391/20 – 392/2.

[291] Voir *supra* p. 165 et n. 177.

[292] Voir *Règle de saint Benoît*, chapitre XLI.

[293] Grégoire de Tours, VII, 1, p. 325/16-17 et 326/3-4.

[294] Sur le 22 février voir surtout P. A. Février, *Natale Petri de Cathedra*; sur les repas funéraires: C. Vogel, *L'environnement cultuel du défunt*; P. A. Février, *A propos du repas funéraire; id., Quelques aspects de la prière pour les morts*; O. G. Oexle, *Mahl und Spende.* On trouvera dans ces études toute la bibliographie antérieure.

[295] Can. 22, CCL 198 A, p. 191; Hefele-Lecercq, *Histoire des Conciles* III, 1, p. 191: P. A. Février, *Natale*, p. 521.

[296] II, 20, MGH SRM IV, p. 711; P. A. Février, *Natale*, p. 521.

[297] Voir V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques*, pp. 133-149.

sion de la fête de la *Cathedra Petri.* Une lettre de Grégoire le Grand à Mellitus de Canterbury l'autorise à laisser organiser des *religiosa convivia,* à l'occasion des dédicaces ou des commémorations de martyrs, où des animaux étaient tués et consommés[298]. A l'époque carolingienne l'*Indiculus superstitionum* parle des sacrilèges commis *super defunctos, id est dadsisas* que l'on interprète généralement comme des repas funéraires ou des libations[299]. Jean Beleth, au XIIe siècle, mentionne l'ancien usage romain des repas funéraires à propos de la fête de la *Cathedra Petri*[300]. Il y a donc un ensemble d'indices suffisants, liés ou non à une date liturgique, qui attestent les liens entre les morts et les vivants autour du thème convivial. De ce point de vue les trouvailles de vaisselles pouvant servir à des libations, à l'intérieur voire au dessus des tombes, jusqu'aux VIe et parfois VIIe siècles vont dans le même sens[301].

L'allusion à la manne paradisiaque illustre ce besoin du mort de bénéficier d'une *refectio* ou d'un *refrigerium,* dès lors qu'il n'est pas placé dans un lieu, le Paradis, qui le lui apporte *de facto.* Le damné définitif est en proie à une souffrance continue qui n'a même pas besoin d'être manifestée par la description de tortures précises. Ceux qui ne reçoivent pas la manne gémissent et battent leur coulpe en fermant les yeux. Ils déplorent leur malheur[302]. Celui-ci provient, certes, de leur situation. Ils sont ligotés et tenus serrés comme des abeilles s'engouffrant dans leur ruche[303]. Ils sont assis en rond sur leurs sièges de plomb se regardant donc les uns les autres, regroupés par genres de péchés[304]. Ils sont définitivement entre eux dans une promiscuité honteuse. Leur souffrance semble provenir à la fois du feu auquel ils sont voués[305] et de l'éternelle mise à l'écart qui les frappe. Le lien avec les vivants est pour eux coupé, tandis que ceux qui ont fait un peu de bien en gardent le bénéfice par l'intermédiaire de la manne du Paradis. Les deux malheurs sont peut-être liés. Une thématique ancienne évoque la «soif du mort» comme principale source de sa souffrance[306]. Jacques Le Goff l'a rappelé à propos de la soif de Dinocrate qui symbolise, certes, le désir du baptême, mais se

[298] Bède, *Historia ecclesiastica* I, 30, éd. B. Colgrave et R. A. B. Mynors, Oxford 1969, p. 108; ces pratiques sont interdites par saint Boniface: Hefele-Leclercq, *op. cit.* n. 295 *supra*, III, 2, p. 838.

[299] Ed. Boretius, MGH *Leges*, Chap. 1, pp. 222-223. Voir A. Dierkens, *Superstitions, christianisme et paganisme*, pp. 9-26; sur les sacrilèges voir p. 18.

[300] J. Beleth, *Rationale divinorum officiorum* 83, PL 202/87.

[301] P. A. Février, *La tombe*, pp. 171-174.

[302] *V. Baronti*, c. 17, p. 392/2-5.

[303] *Ibid.*, c. 17, p. 391/2-4.

[304] *Ibid.*, 5-10.

[305] *Ibid.*, 10.

[306] M. Eliade, *Traité*, pp. 175-177.

réfère aussi à son mode de tourment[307]. Le riche, dans les flammes de l'Enfer, n'aspire pas au baptême quand il demande à Abraham de permettre à Lazare de le rafraîchir d'un peu d'eau[308]. Ici les damnés sont à la fois avides du *refrigerium* et définitivement coupés de sa source.

Le maintien d'un lien concret avec les morts est le fondement essentiel sur lequel repose la conception à l'œuvre dans la *Révélation de Barontus*. L'anthropologie comme la cosmologie traduisent ce souci. Entre les corps des hommes sur terre et les âmes dans l'Au-delà, il n'y a pas de solution de continuité puisque tout se déroule dans un univers directement perceptible. L'âme revêtue de son corps aérien garde ses cinq sens et ne perd pas ses critères d'orientation coutumiers. Elle va d'un lieu à un autre et elle rejoint sa communauté d'origine avec ses hiérarchies et ses rites. Elle retrouve au Paradis son cercle d'amis au sein d'une société faite d'ancêtres prestigieux. La famille charnelle peut être en Enfer, comme c'est le cas de Barontus, mais la famille spirituelle est sauvée. En changeant de milieu de vie, le converti, même de fraîche date, a la garantie de rejoindre une sorte de parenté élective et spirituelle, mais plus solide. Les ennemis que l'on a connus sur terre sont damnés et rejoignent les adversaires démoniaques dans le malheur. La prière pour les morts se matérialise en une nourriture définitivement réparatrice, qui met à l'abri de la maladie et de la souffrance. Le monastère est un lieu à deux niveaux, terrestre et céleste. Mourir sous le froc, après avoir déposé sa chevelure et abandonné ses biens aux pauvres, permet de passer aisément de l'un à l'autre. Au fond, on ne quitte pas l'univers palpable de la vie. La tombe placée dans l'église, comme celle de Framnoald, est l'antichambre de l'Au-delà. Le corps y garde une présence suffisante pour qu'une communication sans hiatus puisse se faire avec l'âme. La communion avec les morts est directe et peut fonctionner dans les deux sens. Présence bienfaisante des reliques de saints dont même les morts sont friands, puisque les frères défunts de Barontus vont en pèlerinage sur la tombe de saint Hilaire à Poitiers[309]. Prière et même contact convivial à l'initiative des vivants pour rafraîchir et soutenir les trépassés en difficulté. Ce système de représentation a horreur de l'abstraction. La conception néoplatonicienne de l'âme et de sa destinée céleste ne correspond pas à la mentalité commune des chrétiens de cette époque. D'où un double langage dont nous avons vu les prémisses et dont nous constatons le développe-

[307] J. Le Goff, *La naissance*, p. 77.
[308] Lc 16/24 et commentaire de M. Eliade, *op. cit.*, p. 175.
[309] *V. Baronti*, c. 18, p. 392/6-9.

ment[310]. D'une part un vocabulaire issu de la patristique, spiritualisé et céleste, de l'autre une vision concrète du pèlerinage de l'âme, habillée d'un corps et agissant comme un double heureux (ou malheureux) de l'homme vivant. L'aller et retour rapide de Barontus témoigne de cette perméabilité des apparences terrestres. Deux univers se côtoient et se rencontrent souvent.

Il ne faudrait pas, cependant, déduire trop hâtivement de ce tableau que les moines de Longoret pratiquaient eux-même des repas funéraires sur les tombes. Rien dans le texte ne permet de le dire effectivement. Framnoald demande seulement que l'on balaye sa tombe et que l'on récite sur elle le psaume 50[311]. Lui-même, d'ailleurs, lorsqu'il prie devant son sépulcre, psalmodie le verset 11 du psaume 40[312]. Le premier psaume est purement pénitentiel, le second également; mais le verset 11 ajoute la certitude de la Résurrection. La mémoire des défunts à Longoret ne se limitait sûrement pas à cela mais, ici, il est question avant tout de la tombe. La prière mentionnée peut aussi bien s'appliquer au mort qu'au vivant qui la prononce. Le fait de la dire à cet endroit là crée un lien entre les deux. On ne peut savoir si, à cette époque déjà, étaient pratiqués les repas anniversaires en souvenir des défunts[313]. Mais l'énumération des frères décédés rencontrés au Paradis laisse à penser que l'on en tenait le compte par écrit, ne serait-ce que pour en faire mémoire à la messe[314]. C'est la prière qui est ici en question avant tout. Le *refrigerium* concédé aux damnés qui ont fait un peu de bien figure certainement le résultat de cette prière. Mais le langage employé et l'image utilisée se réfèrent probablement aux pratiques familiales et privées de l'époque. Le monastère réalise pleinement et spirituellement ce qui n'est fait qu'imparfaitement dans la pratique laïque : d'où la nécessité de la conversion finale qui permet de bénéficier de la sociabilité conviviale mise en place par la communauté. Entrer au monastère, même quasiment *in extremis*, c'est se placer dans le courant le plus favorable de l'intercession, et notamment avoir la certitude d'être pris en charge par le «médecin» Raphaël et par saint Pierre, le saint du 22 février, mais aussi le patron de Longoret et le détenteur des clés du Paradis.

[310] Voir *supra*, p. 54 et suiv.

[311] *V. Baronti*, c. 14, p. 389/5-7.

[312] *Ibid.*, c. 18, p. 392/14-16.

[313] Dans son article cité *Mahl und Spende*, O. G. Oexle rapproche les pratiques liées aux repas funéraires anciens des banquets des *Caritates* monastiques postérieures.

[314] Voir en dernier lieu O. G. Oexle, *Memoria und Memorialüberlieferung* et le volume *Memoria*, hg. K. Schmid und J. Wollasch, München 1984.

Conclusion

La *Révélation de Barontus* introduit le genre littéraire du voyage dans l'Au-delà bien mieux encore que la *Vision de Fursy.* Cette dernière restait un fait isolé, lié à la stature particulière de son héros. Barontus inaugure une voie usuelle qui sera suivie plus tard par des individus aussi anonymes que lui. Le noyau central en est constitué par le dévoilement d'une anthropologie commune, déjà sous-jacente chez Fursy, qui deviendra ordinaire par la suite dans les témoignages que nous rencontrerons. Elle ne marque pas une rupture avec l'antiquité chrétienne, au contraire elle témoigne de la continuité des conceptions ancestrales présentes dans le paganisme comme dans le christianisme. La théologie inspirée par la philosophie néoplatonicienne, d'Origène à saint Augustin, n'a pas pu étouffer une conception de l'homme et un langage quasi universel, dont l'ethnologie et l'histoire des religions nous ont livré les clefs. Passer de l'Ici-bas à l'Au-delà, du terrestre au céleste, n'implique pas de rupture dans les conceptions anthropologiques. La croyance en la Résurrection Finale proposée par le christianisme allait, d'ailleurs, dans le même sens. Si l'homme vivant et corporel doit se retrouver à nouveau vivant et corporel, au delà de la mort, à la fin des temps, pourquoi supposer une coupure complète dans l'entre deux? En ouvrant la voie à la temporalité après la mort, saint Augustin, malgré lui, avait précipité le mouvement. Grégoire le Grand, en exploitant franchement ce qui n'était au fond encore qu'hypothèse avancée avec hésitation, a définitivement acclimaté l'idée que l'on pouvait savoir ce qui se passait dans l'Au-delà. Le contre-feu du symbolisme, témoignant de ses propres incertitudes, n'a pas tenu longtemps. S'il y a un temps, s'il y a des signes qui atteignent notre monde, pourquoi en refuser la réalité objective, surtout quand elle concorde avec une expérience ancestrale? Les hommes du VII[e] siècle ont lu les *Dialogues* en prenant leur contenu au pied de la lettre. Ils y ont trouvé la confirmation de ce qu'ils savaient déjà. Le feu purgatoire vu par l'auteur de la *Vie de Fursy* concilie la croyance commune avec les spéculations abstraites de saint Augustin, et celles, déjà plus concrètes en dépit de leur ambiguité, de Grégoire le Grand. Même chose pour la lecture que fait de ce dernier le narrateur de la *Révélation de Barontus.*

Et Barontus lui-même? Dans la mesure où il vivait dans une communauté entièrement organisée en fonction de ces croyances, dans la mesure où pendant sa vie laïque il avait baigné dans un univers orienté traditionnellement dans ce sens, rien ne s'oppose à ce qu'il ait vu quelque chose approchant d'assez près ce que nous lisons. Le rédacteur qui a servi d'intermédiaire n'a fait que raccorder deux traditions qui convergeaient. On le voit bien pour le *spiritus*

qui peut provenir aussi bien d'une lecture orientée de Grégoire le Grand que d'une conception commune liée aux pratiques funéraires anciennes. Pas plus qu'on ne voyait dans la *Vision de Fursy* un univers «celtique» s'opposer à des traditions «romaines», on ne constate dans la *Révélation de Barontus* d'affrontement entre une vision du monde germanique et des conceptions gallo-romaines ou autres. Les paganismes occidentaux rencontrent le christianisme d'origine orientale dans le cadre d'un langage commun, celui de la religion avec sa logique propre. Déjà Rome avait assimilé des religions orientales, déjà elle avait naturalisé les dieux celtiques et germaniques, en usant de jeux d'équivalences entre divinités et cultes qui reposaient sur le même principe. En écrivant sa fameuse lettre à Mellitus de Canterbury, Grégoire le Grand savait ce qu'il faisait. Le vrai Dieu ne craint pas les idoles et leur culte, car il parle un langage semblable, même s'il le fait dans un «ordre» différent. Le discours n'aboutit pas au même point, mais il use d'un véhicule analogue.

CHAPITRE IV

DANS UN MONDE CRÉPUSCULAIRE

Les visions comme celles de Fursy ou de Barontus ne signalent pas seulement l'apparition d'un genre littéraire de plus, elles signifient aussi que l'Église s'est engagée dans une nouvelle voie. Grégoire le Grand y a insisté :

> «Ce monde est donc une nuit, et le monde à venir un jour. Mais de même qu'entre la fin de la nuit et le lever du jour il y a une sorte de mélange d'ombre et de lumière, jusqu'à ce que les restes de la nuit qui s'en va se tournent parfaitement en lumière du jour suivant, de même la fin de notre monde se mêle dès maintenant au début de l'ère à venir, et les ombres même de ses restes s'illuminent de clartés spirituelles. Sur ce monde qui vient nous avons déjà bien des aperçus, mais nous ne le connaissons pas encore parfaitement, car nous le voyons, comme avant le soleil, dans une sorte de crépuscule de l'esprit»[1].

Ce texte place le monde, et donc l'Église, dans une position intermédiaire entre nuit et jour, sans doute pour signifier que la fin du monde est proche, mais aussi, et peut-être surtout, pour expliquer l'accroissement de connaissances sur l'Au-delà dont Grégoire a conscience de bénéficier.

> «Pourquoi – a demandé Pierre – dans ces derniers temps, a t-on tellement de lumières sur les âmes, alors qu'auparavant tout cela était caché?»[2].

L'objet de la remarque n'est pas seulement eschatologique, il porte sur le savoir. Ce savoir provient des «révélations et visions» qui se sont multipliées récemment et qui

> «semblent nous montrer et ouvrir le siècle à venir».

Si le monde futur se mêle au monde actuel, c'est aussi parce que le monde des morts s'est mêlé au monde des vivants.

Certes, bien que Grégoire et Pierre aient l'impression de vivre

[1] *Dialogues* IV, 43, 2, SC 265, pp. 154-155. Sur le développement de ce thème et sa place dans la pensée de Grégoire le Grand voir C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand*, pp. 347-352.

[2] *Ibid.*, 43, 1.

une nouveauté, il est probable qu'il en était ainsi depuis longtemps. Songes et visions de l'Au-delà existaient dans l'antiquité païenne comme chrétienne[3]. Mais ce qui est neuf, c'est qu'ils viennent d'acquérir droit de cité dans l'Église. Et Grégoire, nous l'avons vu, n'y est pas pour rien. Il a bien souligné que tout ceci relevait du monde du savoir et donc, pour lui, du symbolisme. Mais des visions comme celles de Fursy ou de Barontus sont-elles interprétées symboliquement par les contemporains? Ou plutôt le rapport entre symbole et réalité est-il perçu comme de nos jours? Le symbole ne serait-il pas simplement un réel d'une qualité supérieure? Si les âmes sont incorporelles et invisibles, si les lieux de l'Au-delà sont indescriptibles, peut-on lcs voir, en extase ou en songe, autrement que symboliquement? Et sont-ils autre chose que des réalités spirituelles? Si on revient au texte de Grégoire, il termine sa longue phrase où se mêlent la nuit et le jour, le monde actuel et le monde à venir, par une affirmation dont les termes sont à peser :

> «*Ipsae reliquiarum eius tenebrae quadam iam rerum spiritalium permixtione translucent*»[4].

Les ténèbres des restes du monde actuel sont illuminées par leur mélange avec les réalités spirituelles. Les *res spiritales* sont-elles de l'irréel? Si les objets sont symboliques, c'est parce qu'ils sont des représentations de phénomènes imperceptibles. Mais ils sont vrais dans la mesure où ils montrent le sort réel des âmes. Le terme *res* désigne cette vérité. *Spiritalis* y ajoute un élément qualitatif. La portée de la *res* est spirituelle. Les âmes et les lieux signifiés ainsi sont spirituels. Mais ils se manifestent sous des formes substantielles adaptées aux capacités terrestres[5]. Cependant ce que nous voyons ainsi *quasi in quodam mentis crepusculo* ne correspond pas à une connaissance parfaite parce que le soleil n'est pas encore levé : *ante solem uidemus.* En somme, nous pouvons contempler des réalités solaires avec des moyens de vision nocturnes.

Si nous revenons à Fursy et Barontus, à première vue nous pouvons supposer que nous ne sortons pas du même univers. Après tout, leurs récits peuvent s'interpréter en termes symboliques. Seulement aucun des narrateurs ne le fait. Nous avons remarqué comment des éléments matériels étaient introduits dans les deux voyages, malgré les précautions employées pour «spiritualiser» ces phénomènes[6]. L'âme est devenue un homoncule. Elle est maltraitée

[3] Voir les exemples cités par E. R. Dodds, *Païens et chrétiens*, pp. 53-84.
[4] *Loc. cit. supra* n. 1.
[5] *Dialogues* IV, 36, 10-11, pp. 122-123 et 37, 15-16, pp. 134-135.
[6] Voir *supra* pp. 185-186.

de façon concrète et même Fursy en garde des traces sur son corps. En fait, en même temps que la barrière entre l'Ici-bas et l'Au-delà a été rompue, la continuité entre la vie du corps et celle de l'âme a été rétablie. Du subtil raisonnement de Grégoire il ne reste rien, sauf quelques précautions oratoires. C'est en ce sens aussi que l'on est sur une nouvelle voie. Les spéculations néo-platoniciennes ne sont plus de rigueur, elles réapparaîtront plus tard. Ce n'est pas là le signe d'une régression intellectuelle, ni celui de l'émergence d'une pensée populaire. C'est un changement de mentalité général qui s'est lentement produit. L'attente de la résurrection finale demeure, mais sous une autre forme. Les hommes de ce temps se sont installés dans la situation intermédiaire bien caractérisée par Grégoire : une ère crépusculaire. Du coup, le monde des morts, maintenu à distance par le christianisme, retrouve la place qu'il occupe traditionnellement dans l'univers religieux. Peut-être la conversion des peuples barbares a-t-elle jouée un rôle dans cette transformation, mais le monde méditerranéen ancien avait depuis toujours les mêmes préoccupations.

I – Doctrines irlandaises

1 – Le *De ordine creaturarum*

Julien de Tolède semblait bien avoir synthétisé définitivement toutes ces idées mais, en fait, il restait des incertitudes. Celles portant sur l'anthropologie, bien entendu. Mais d'autres également que va mettre en lumière, à la même époque que Julien, un traité anonyme irlandais écrit entre 680 et 700[7]. L'auteur est sans doute un moine. A la fin de son livre, il fait allusion au devoir d'obéissance qui le lie à son «vénérable père»[8]. Son *Livre de l'ordre des créatures* prend pour point de départ la notion de création, et inclut dans sa description tout ce qui concerne les créatures spirituelles et corporelles[9]. La théologie se mêle ainsi à la physique et à la cosmologie. Mais l'ensemble repose moins sur une accumulation d'autorités, comme le traité de Julien de Tolède, que sur l'exégèse biblique. Les auteurs auxquels il se réfère ne sont pas nommés[10]. Leur apport est inclus dans des raisonnements induits par des citations bibliques. On a tenté de relier cet anonyme au groupe d'exégètes d'Irlande du Sud où a été écrit le *De mirabilibus Sacrae Scripturae* d'Augustinus Hi-

[7] *Liber de ordine creaturarum.*, éd. C. Diaz y Diaz. Sur la date voir p. 27.
[8] XV, 13-14, pp. 202-205.
[9] Pp. 29-32.
[10] Voir la liste pp. 32-38.

bernicus[11]. Ce n'est pas impossible. En tout cas sa méthode est pour l'époque très intéressante, et dénote probablement une certaine familiarité avec l'œuvre de Grégoire le Grand[12], sans qu'il en adopte toutefois toutes les conclusions.

En effet, la question traitée est finalement de savoir quelle cosmologie, et éventuellement quelle physique, on peut tirer de la lecture de la Bible. Le résultat donne une image globalement plus précise, mais moins avancée théologiquement que celle de Grégoire le Grand, voire de saint Augustin. Pour ce qui concerne l'objet de nos recherches, l'auteur divise le cosmos en deux parties : l'espace compris entre la terre et le firmament, la terre elle-même avec son monde souterrain. Dans le secteur supraterrestrc on peut encore distinguer deux niveaux. L'espace supérieur, au dessous du firmament, fait d'une matière extrêmement pure et subtile était l'ancien séjour des anges déchus. Il est maintenant celui des âmes en attente *(interim)* de la Résurrection. Il correspond au Paradis Céleste[13]. En dessous est l'espace inférieur ou atmosphérique. Zone troublée par les nuages et les orages, elle est celle où résident les anges déchus, devenus les démons, avec leur chef le diable. De même que les espaces supraterrestres sont de deux sortes, la terre elle-même a connu ou connaît deux états : le paradis terrestre et la terre proprement dite telle que nous la connaissons. Ces deux états sont, certes, deux étapes dans l'histoire de l'humanité, séparées par la chute de l'homme, mais s'agit-il de deux lieux distincts ou du même lieu transformé? L'auteur penche pour la première solution. Ainsi les hommes auraient changé de lieu après la chute, comme les anges déchus étaient passés d'un niveau à un autre. Ensuite, de même qu'il avait traité de la nature des démons après avoir situé leur habitat, il envisage la nature de l'homme et donc, compte tenu de son statut d'être déchu, la nature des péchés dont il peut se rendre coupable. En raison de ceux-ci le destin qui attend l'humanité est de trois sortes : ceux qui n'ont pas mérité d'avoir la foi et la grâce du baptême ne vont pas au Jugement dernier et sortent déjà jugés de cette vie; les pécheurs baptisés forment deux groupes, car certains, qui ont commis des péchés capitaux et ne les ont pas rachetés par la pénitence, sont eux aussi déjà jugés; d'autres, qui n'ont pas accompli les œuvres de miséricorde mais sont seulement coupables de péchés légers, sont réservés pour le Jugement mais seront damnés. Tous ceux-là vont au feu éternel : un lieu corporel souterrain où sévit un feu, lui aussi corporel. Il peut cependant torturer sans fin les corps

[11] P. 27 et P. Grosjean, *Sur quelques exégètes irlandais du VIIème siècle*, pp. 95-98.

[12] C. Diaz y Diaz, *Liber de ordine*, pp. 34-35.

[13] Voir le commentaire de R. R. Grimm, *Paradisus coelestis*, pp. 82-85.

des ressuscités, passibles comme le sont les esprits démoniaques revêtus de corps aériens[14].

C'est sous le titre *De igne purgatorio* que l'auteur examine le sort des autres[15]. Ceux qui ont obéi aux conseils évangéliques exprimés dans les Béatitudes vont au Royaume des Cieux ou *Aeternum Refrigerium.* Par contre ceux qui ont commis des fautes légères subissent le feu purgatoire. Il est à remarquer que tout ceci est dit à propos du Jugement dernier et qu'aucun lieu particulier n'est attribué à ce feu. On retrouve donc exprimée ici la doctrine ancienne antérieure à Grégoire le Grand. L'auteur qui suit les idées que saint Augustin a exposées dans son *De Genesi ad litteram* ne semble pas connaître les écrits où celui-ci a admis l'existence d'un feu purgatoire après la mort[16]. A moins qu'il n'ait pas voulu le suivre sur ce point? Car, par ailleurs, il semble avoir lu les *Dialogues* de Grégoire le Grand[17] et ne pouvait donc ignorer ce que celui-ci en dit. En fait, tout son exposé est fondé sur l'exégèse scripturaire, et on peut se demander s'il n'estimait pas que la Bible fournissait un appui insuffisant à cette doctrine.

Si l'on résume le système mis en place par l'auteur du *De ordine creaturarum,* on se rend compte que seuls les saints et les coupables de péchés légers sont sujets au Jugement Dernier. Les autres, païens ou grands pécheurs, sont déjà jugés. Il ne dit pas comment ils le sont et ne fait aucune allusion à un jugement particulier. De même il n'y a pas *d'interim* pour les mauvais, ils vont directement en Enfer. Les saints et les «rachetables» sont destinés au même lieu : le Paradis Céleste, sans que rien soit dit d'une éventuelle différence de traitement parmi eux. Enfin aucune mention n'est faite de la prière pour les morts, ce qui est logique dans la mesure où le feu purgatoire n'intervient qu'à la fin des temps. En somme, il n'y a ni temps ni lieu de purgation, bien que cette dernière soit opérée par un feu dont l'action est plus dure, et aussi plus longue que tout ce que l'on peut imaginer.

Très peu de choses dans ce texte, pourtant postérieur, évoquent le contenu des visions de Fursy ou de Barontus. Certes le cadre de l'ascension céleste est le même. Fursy traverse l'espace atmosphérique peuplé de démons, avant de parvenir au lieu du *conventus* des

[14] Pour les démons : VIII, 16, pp. 142-143; pour les corps ressuscités : XIII, 7, pp. 182-183.

[15] XIV, pp. 186-195. Voir l'analyse de J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire,* pp. 137-138.

[16] On ne trouve aucune citation des textes de saint Augustin sur la purification après la mort qu'a rassemblés J. Ntedika, *L'évolution,* pp. 56-66.

[17] Diaz y Diaz, pp. 34-35.

anges et des saints où il rencontre Beoanus et Meldanus. Cela peut correspondre aux deux niveaux situés, par l'auteur du *De ordine creaturarum*, entre la terre et le firmament. Dans la vision de Barontus on peut aussi considérer que la première partie ascensionnelle, où anges et démons s'affrontent, s'inscrit dans cette structure. Mais la visite des Paradis s'éloigne tout à fait de ce schéma. Nous l'avons vu, elle ressemble à un retour sur terre et témoigne d'une autre conception de l'Au-delà. L'Enfer vu par Barontus peut, à la rigueur, être souterrain et donc rappeler le *De ordine*. Mais tout ce qui touche à l'éventualité d'une purgation et d'un rachat s'en éloigne très nettement, qu'il s'agisse du feu que traverse Fursy ou du répit-*refrigerium* accordé aux damnés chez Barontus. On connaît trop peu de choses de l'auteur du *De ordine* pour savoir s'il était à même d'être informé du contenu de la *Vision de Fursy*, voire de celle de Barontus. Son texte a cependant des allures de rappel à l'ordre. Il demande, d'ailleurs, à la fin, la protection de l'abbé qui lui a commandé l'œuvre contre les attaques des envieux, et se range du côté des lecteurs bons et orthodoxes. Peut-être craint-il les attaques des partisans d'une purification de l'âme dans l'Au-delà?. Sans doute estime-t-il que l'Écriture n'offre pas de fondement suffisant pour l'affirmer.

2 – La *Collectio canonum hibernensium*

A la fin du VIIe siècle, il est donc probable que quelques cercles au moins, parmi les exégètes irlandais, maintenaient une doctrine ancienne sur la vie des âmes dans l'Au-delà. Mais, au début du VIIIe siècle, certains passages de la *Collectio canonum hibernensium* montrent que d'autres ne s'en tenaient pas là[18]. Le livre XV intitulé, à la manière de saint Augustin, *De cura pro mortuis* justifie la prière pour les morts en utilisant abondamment le quatrième livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand[19]. Les moyens de venir en aide aux âmes des morts sont le jeûne et l'aumône[20]. Le livre LXV qui traite de l'âme[21] vient compléter ce qui précède, en reproduisant notamment deux passages du même ouvrage de Grégoire, où il est démontré comment une âme incorporelle peut être atteinte par un feu corporel, et en expliquant où séjournent les âmes des justes avant la Résurrection[22]. En outre, un livre *De mortuis in somno visis*[23] précise, à

[18] H. Wasserschleben, *Die irische Kannonensammlung*.
[19] C. 3 et 4, pp. 43-44.
[20] C. 5 et 6, p. 44.
[21] Pp. 232-234.
[22] C. 6 et 7, p. 234.
[23] Livre LI, pp. 209-211.

l'aide de saint Augustin et saint Grégoire, les rapports qui s'établissent alors entre morts et vivants.

En somme, l'*Hibernensis* apporte à peu près ce qui manque au *De ordine.* La vie de l'âme entre la mort et la Résurrection ne peut se concevoir sans certaines conditions d'ordre anthropologique. En plaçant toutes les âmes saintes ou rachetables dans le même lieu céleste, l'auteur du *De ordine* supprimait l'existence d'un lieu de purgation pour certaines d'entre elles. L'auteur de la *Vision de Fursy* semble avoir voulu éviter ce problème en plaçant le feu purgatoire dans l'espace atmosphérique. Mais plus personne après lui ne soutiendra cette idée. Barontus, de son côté, situe tous les pécheurs en Enfer y compris, sans doute, ceux qui sont susceptibles d'être rachetés. Une «infernalisation» des lieux de purgation était inévitable dans la mesure où la purification suppose, sous une forme ou une autre, une certaine corporéité de l'âme et une matérialité des moyens employés. Même l'espace atmosphérique peuplé de démons n'est pas apte à cela. D'autre part, l'affirmation de la valeur de la prière pour les morts, l'identification des moyens d'intercession, et la validité des types de contact avec l'Au-delà entraînent la nécessité d'une localisation de l'endroit où se trouvent les âmes. Celle-ci peut être connue ou présumée en fonction de l'état pénitentiel du mort. La pénitence *in extremis,* qui est au centre des préoccupations depuis deux siècles au moins[24], reste le souci majeur. L'*Hibernensis* consacre tout un livre à la pénitence[25]. Sur les vingt chapitres qu'il contient, la moitié concernent l'absolution et la communion sur le lit de mort[26]. Ni l'une ni l'autre ne peuvent être refusées au mourant, mais l'issue est incertaine et reste dans la main de Dieu[27]. Dans ces conditions la purgation dans l'Au-delà est une quasi nécessité d'un point de vue psychologique. Les allusions que nous avons notées dans les visions de Fursy et Barontus en témoignent. Au début du VIIIe siècle, les Irlandais semblaient donc aussi mettre en œuvre les moyens canoniques de répondre à cette attente. Le rôle initiateur qu'ils avaient joué dans l'institution de la pénitence tarifée les y incitait plus que quiconque. Si la pénitence, ici-bas, peut être administrée suivant le même modèle que les tarifs des lois barbares, pourquoi n'en serait-il pas de même dans l'Au-delà? D'autant plus que les formes de commutations possibles, où l'on voit des temps de pénitence remplacés par des mortifications corporelles, permettent d'imaginer que Dieu, par l'entremise des démons, puisse agir de même

[24] Voir *supra* p. 37 et suiv. et C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne*, pp. 41-49.
[25] Livre XLVII, pp. 196-202.
[26] C. 10 à 20, pp. 199-202.
[27] C. 10, p. 199.

après la mort[28]. L'*Apocalypse de Paul,* d'ailleurs, avait déjà mis en scène un système de ce genre. Il n'est pas étonnant, cependant, de constater que les premiers textes où ces idées sont mises en œuvre viennent d'Angleterre. L'influence irlandaise y était importante et le texte de l'*Apocalypse de Paul,* utilisé dans la *Vision de saint Fursy,* y circulait, comme en témoigne l'œuvre d'Aldhelm[29].

II – Boniface et Bède

Wynfrid-Boniface et Bède le Vénérable ont des biographies aux débuts quasiment parallèles[30]. Ils sont de la même génération : le premier est né entre 672 et 675, le second en 673-674. Tous deux sont des oblats élevés très tôt dans des monastères. Wynfrid à Exeter puis Nursling, près de Winchester en Wessex, Bède à Wearmouth puis Jarrow en Northumbrie. Ils occupent également la charge d'écolâtre et peu après le tournant du siècle, vers leur trentième année, ils sont ordonnés prêtres. Les traditions intellectuelles dont ils peuvent se réclamer sont également parallèles. Wynfrid a recueilli l'héritage d'Aldhelm († 709), Bède celui de Ceolfried († 716) et, à travers lui, de Benoît Biscop († 689). Le contenu n'en était pas fondamentalement différent et reflétait dans les deux cas une tradition romaine, plus ou moins influencée par les Irlandais[31]. Leurs premiers livres sont des manuels de grammaire[32]. Leurs schémas biographiques se séparent lorsqu'à partir de 716, au moment de la quarantaine, Wynfrid est saisi du désir de la *peregrinatio* et devient missionnaire sur le continent, où il restera, sauf pendant l'année 717, à peu près jusqu'à sa mort le 5 juin 754. Bède lui, ne quittera pratiquement jamais Jarrow et sa charge d'écolâtre, il y mourra le 26 mai 735. Chacun d'eux a mis par écrit le récit d'une vision. Wynfrid l'a fait dans une lettre de 716, après avoir rencontré le moine de l'abbaye de

[28] Sur les commutations voir C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, pp. 28-31.

[29] Voir *supra* p. 105 et suiv.

[30] Sur Boniface voir J. Semmler, G. Bernt, G. Binding, *Bonifatius* dans LM. II (1983), col. 417-421; T. Schieffer, *Bonifatius und Chrodegang* dans *Mönchtum und Gessellschaft im Frühmittelalter* hg. von F. Prinz, Darmstadt 1976, pp. 112-150; *id., Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg in Br. 1954; W. Levison, *England and the Continent*. Sur Bède voir : H. Bacht, W. Becker, M. Folkerts, *Beda Venerabilis* dans LM. I (1980), col. 1774-1779; *Bede, His Life, Times and Writings*, éd. A. H. Thomson; P. H. Blair, *The World of Bede; Famulus Christi*, éd. G. Bonner; G. Musca, *Il venerabile Bede*.

[31] Voir P. Riché, *Éducation et culture*, pp. 419-433; *id., Ecoles et enseignements*, pp. 55-61.

[32] Voir F. Brunhölzl, *Geschichte*, pp. 207-209 et 539-540 (Bède), pp. 228-229 et 543 (Boniface).

Wenlock qui en avait été le bénéficiaire peu avant cette date[33]. Bède, outre celle de Fursy qu'il avait résumée dans le troisième livre de son *Historia Ecclesiastica,* raconta celle d'un laïque nommé Drythelm. Elle avait eu lieu avant 704[34], mais a pris place dans le cinquième livre du même ouvrage terminé en 731[35]. C'est donc celle du moine de Wenlock par laquelle il convient de commencer. Elle se situe, d'ailleurs, dans la suite de celle de Fursy dont elle est, à certains égards, l'aboutissement, tandis que Bède ouvre la voie au développement ultérieur du genre littéraire.

1 – La *Vision du moine de Wenlock*

La lettre 10 de Wynfrid-Boniface est adressée à l'abbesse Eadburge du monastère de Thanet dans le Kent, une de ses anciennes élèves[36]. Celle-ci lui avait déjà demandé de lui raconter cette vision, qu'il tenait alors de Hildelida, abbesse de Barking près de Londres[37]. Mais, depuis ce temps, il avait eu l'occasion de rencontrer en Frise le visionnaire lui-même[38]. Son récit sera donc maintenant de source directe[39].

Une brutale maladie avait dépouillé le visionnaire du poids de son corps et, comme si un voile avait été ôté soudain de ses yeux, il avait contemplé d'un seul regard toute la *machina mundi,* les terres, les peuples et les mers. Des anges splendides l'entouraient en chantant dont la clarté l'éblouissait. Emporté vers le haut par ces derniers, il avait alors aperçu un feu immense qui semblait englober le monde entier comme dans une sphère. Mais un ange l'avait repoussé d'un signe de croix pour éviter que la terre ne fût embrasée. Les yeux du moine, déjà éblouis par la splendeur angélique, avaient été brûlés par l'intensité dc la flammc jusqu'à ce qu'un ange, d'une imposition de la main sur sa tête, l'ait mis à l'abri de cette atteinte.

Des hauteurs où il se trouvait, il avait vu aussi une multitude d'âmes sortant de leurs corps, tellement qu'il ne pensait pas que la terre pût en contenir autant. Anges et démons se disputaient ces âmes.

[33] Edition M. Tangl, *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, MGH *Epistolae selectae* I, Berlin 1916, nº 10, pp. 8-15. Nous citerons par les numéros de la page et de la ligne.

[34] Edition B. Colgrave and R.A.B. Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969, V, 12, pp. 488-498. Nous citerons par le numéro de la page.

[35] *Ibid.*, p. XVII.

[36] Sur Eadburge voir W. Levison, *England*, p. 150.

[37] Tangl p. 8 n. 3.

[38] Tangl 8/12-15.

[39] Dans le résumé qui suit nous gardons l'ordre des paragraphes non numérotés de l'édition Tangl.

Lui-même fut alors l'enjeu de cette lutte. Ses propres péchés prenaient la parole pour l'accuser à haute voix : la cupidité, la vaine gloire, le mensonge, les paroles vaines, les regards illicites, la désobéissance, la paresse, les vaines pensées, la somnolence, le vagabondage, la négligence et bien d'autres. Tout ce qu'il avait fait de mal dans sa vie se manifestait ainsi, même des actes dont il ne pensait pas qu'ils fussent coupables. Avec ces échos bruyants de sa mauvaise conscience, auxquels les esprits malins faisaient chorus, se présenta à ses yeux un homme à qui il avait infligé une blessure aux temps de sa vie laïque. La blessure sanglante elle-même criait contre lui. Les démons alors l'accusèrent et réclamèrent son âme comme leur dû.

Mais ses vertus sc mirent également de la partie : l'obéissance, le jeûne, la prière pure, le service des malades et la psalmodie. Du coup elles lui apparurent bien supérieures à ce qu'il avait estimé jusque là.

Sans que le narrateur indique si son âme était restée ou non au même endroit, le visionnaire dit avoir vu aussi, dans les régions inférieures du monde, plusieurs puits ardents vomissant d'horribles flammes. Et dans les langues de feu voletaient les âmes de malheureux sous la forme d'oiseaux noirs qui hurlaient avec des voix humaines. Par moment ils restaient accrochés un instant sur les bords des puits, avant d'y retomber en criant. Un ange explique alors au visionnaire que ce petit repos indique

> «que le Dieu tout puissant accordera au jour du futur Jugement à ces âmes le *refrigerium* du supplice et le repos perpétuel»[40].

Il entend aussi venant de l'abîme sans fond, de l'Enfer Inférieur, un gémissement terrifiant. L'ange lui dit que

> «ce murmure et cette plainte que tu entends dans les profondeurs viennent de ces âmes auxquelles la sainte miséricorde de Dieu ne parviendra jamais. Mais la flamme éternelle les torturera sans fin»[41].

Il voit ensuite le Paradis de Dieu où une multitude d'hommes jouissent d'une admirable joie et l'invitent à se joindre à eux. Il en émane une extraordinaire fragrance de douceur qui constitue la nourriture des bienheureux.

Il contemple aussi un fleuve de feu et de poix bouillonnant sur lequel est posée une poutre en guise de pont. Les âmes saintes, séparées de la compagnie dont il vient d'être question, le traversent sans trébucher, mais certaines sont précipitées dans le fleuve Tartare où les unes sont plongées entièrement, d'autres jusqu'aux genoux, d'autres à mi-corps et d'autres jusqu'aux aisselles. Toutes, cepen-

[40] Tangl 11/11-13.
[41] Tangl 11/17-20.

dant, sortent du fleuve sur l'autre rive bien plus belles qu'auparavant. Et un ange d'expliquer encore :

> «Ce sont des âmes qui, après l'issue de cette vie mortelle, à cause de certains péchés légers, pas tout à fait effacés jusqu'à la pure netteté, avaient besoin d'un saint châtiment provenant de la miséricorde divine pour pouvoir être présentées dignement à Dieu»[42].

Outre ce fleuve, il aperçoit des murs étincelants d'une longueur et d'une hauteur stupéfiantes. Les anges lui disent qu'il s'agit de la Jérusalem Céleste. Ces murs et les âmes qui se hâtent vers eux sont tellement resplendissants qu'il est impossible de les regarder en face.

Viennent ensuite quelques anecdotes décrivant des scènes d'affrontement, sans que celles-ci soient localisées dans le tableau d'ensemble. La première concerne l'âme très belle et brillante d'un abbé. Les démons cherchent à l'intercepter, mais une cohorte d'âmes immaculées prend sa défense en témoignant qu'il fut leur maître et leur docteur. Les esprits mauvais lâchent prise et sont jetés par les anges dans les puits, d'où ils ressortent bientôt pour s'affronter encore à la troupe des anges et des saints.

Le narrateur s'interrompt alors pour expliquer que les personnes vertueuses sont protégées sur terre par des anges liés à elle par l'amour et la familiarité. En revanche, les mauvais ont un démon qui leur est attaché et qui les incite sans cesse au péché. Chaque nouveau péché est proclamé auprès des autres démons qui s'en réjouissent.

La seconde anecdote vient illustrer cette révélation. Une jeune fille dans sa vie terrestre «moulait à la meule»[43]. Cette expression est, sans doute, une allusion à Isaïe 47/2 qui l'emploie à propos de la «fille de Babylone», tombée dans le péché, et qui va moudre le grain comme une esclave. Cette jeune fille vole une quenouille sculptée. Aussitôt cinq esprits mauvais viennent raconter aux autres ce vol. Le visionnaire rencontre aussi l'âme triste d'un moine, qu'il avait assisté à ses derniers moments et qui l'avait chargé d'obtenir de son frère l'affranchissement d'une esclave qu'ils possédaient en commun. Son frère ayant refusé de le faire, ce moine est inquiété dans l'Au-delà.

Il voit aussi le sort réservé au roi de Mercie Ceolred (709-716). Celui-ci est protégé par un grand livre, ouvert au-dessus de lui, de l'assaut des démons. Mais ces derniers l'accusent de crimes horribles et demandent aux anges d'enlever cette protection. Ceux-ci, en raison des péchés du roi, ne peuvent que s'exécuter et les démons, joyeux, convergent de toutes les parties de l'univers pour l'accabler

[42] Tangl 12/6-9.
[43] Tangl 13/22-23.

et le déchirer. Le visionnaire précise que Ceolred était encore vivant à ce moment là.

Les anges prescrivent alors au moine de Wenlock de retourner à son corps, et de ne pas craindre de révéler tout ce dont il a été témoin, aussi bien à ceux qui s'inquiètent du sort des âmes qu'aux sceptiques. Ils lui demandent aussi d'exposer à une certaine femme tous ses péchés, en entier, et de lui dire qu'elle pouvait se réconcilier avec Dieu par la pénitence, si elle le désirait. Ils lui enjoignent, en outre, de raconter ses visions à un prêtre nommé Beggan et de les rendre publiques suivant ses instructions. Il doit aussi lui confesser les fautes qui lui ont été reprochées par les démons. Comme signe de véracité de ses paroles, il n'aura qu'à dire à ce prêtre ce que lui révèlent les anges, à savoir que celui-ci porte depuis plusieurs années une ceinture de fer autour des reins à l'insu de tous.

Le retour dans son corps l'oblige alors à surmonter sa répugnance envers ce dernier qui lui paraît haïssable, méprisable et puant, presque autant que les démons et le feu de l'Enfer. Il prend même en horreur les frères qui s'occupaient alors des soins funèbres de sa dépouille. Il y retourne cependant au point du jour, après l'avoir quittée au chant du coq. Après sa résurrection il reste aveugle une semaine entière, ses yeux enflés et dégouttant fréquemment de sang.

La preuve de la vérité de ses dires ressortit, ajoute Boniface, des déclarations de la femme et du prêtre qu'il était allé voir suivant les prescriptions de l'ange. De même, la mort rapide du roi Ceolred. Il disait avoir vu aussi bien d'autres choses, dont il ne se souvenait plus. Sa mémoire, d'ailleurs, était devenue plus défaillante depuis ses visions.

A – Les yeux de l'âme

Si l'on se remémore les voyages déjà analysés, celui du moine de Wenlock se caractérise par un manque apparent de logique, comme si le tissu interne s'était déchiré. Paul, Fursy ou Barontus, mais aussi les protagonistes de Valerius du Bierzo, parcourent un itinéraire discernable. Ils ont une identité et leur voyage suit un chemin. Le moine de Wenlock est anonyme – pourtant Boniface l'a rencontré – et son parcours exact presque insaisissable. On comprend bien qu'il se trouve, pendant un long moment, dans l'espace atmosphérique et même, nous le verrons, au dessus. Pour voir les puits infernaux, le Paradis, le pont, la Jérusalem céleste, on suppose qu'il a dû se déplacer, mais rien ne le signale explicitement. On ne sait pas d'où il observe ce qu'il voit. Par exemple, il décrit le Paradis et ensuite le pont. Quand il en vient aux murs de la Jérusalem céleste, il les situe

citra illud flumen, en deçà du fleuve[44]. Or, suivant le texte, les âmes viennent du Paradis pour passer le pont, puis, de là, vont dans la Jérusalem[45]. On voit donc que tout dépend de la position de l'observateur. Elle ne nous est donnée nulle part!

Autre étrangeté. Le narrateur a décrit le tri des âmes ou leur jugement, dans l'espace céleste semble-t-il, puisqu'il vient de contempler la *machina mundi* et la migration des âmes[46]. Or, plus tard, il montre l'âme de l'abbé disputée entre les démons et les âmes des saints placées au Paradis. Sans doute le jugement peut-il avoir lieu n'importe où? Mais la logique n'y gagne rien. De même les puits sont *quasi in inferioribus in hoc mundo*[47], sans que l'on dise comment ils peuvent être vus. Le Paradis est quelque part : *Vidit quoque... locum*[48]. Le fleuve de feu et le pont, on ne sait où[49]. Seule la Jérusalem céleste, nous l'avons vu, est située, mais de manière énigmatique. La vision consiste donc en une succession d'actions et de lieux juxtaposés suivant une série peut-être cohérente d'un point de vue général, mais sans itinéraire.

a – Contemplation spirituelle

D'ailleurs, ni le départ ni l'arrivée ne sont décrits concrètement. La vision commence quand l'âme est déjà hors du corps, et elle se termine quand elle retourne et prend son corps en horreur. Mais la description des processus est omise. En outre, on a bien moins souvent l'occasion de se poser la question de la corporéité de l'âme que pour Fursy ou Barontus. La main d'un ange touche la tête de l'âme, ses yeux sont éblouis ou brûlés, mais il n'y a pas d'affrontement direct avec les démons. Aucune description non plus des anges, des démons ou de l'âme elle-même. Pour ce qui est des éléments du paysage, ils sont réduits au minimum, même s'ils existent. Les puits, par exemple, ne sont caractérisés que par l'horreur des flammes et les damnés sont des *hominum spiritus in similitudine nigrarum avium*[50], des sortes de simulacres avec des voix humaines. Les justes doivent avoir des formes humaines puisqu'ils plongent dans le fleuve éventuellement à mi-corps ou jusqu'aux aisselles[51]. En

[44] Tangl 12/10.
[45] Tangl 11/30-32.
[46] Tangl 9/3 : *in aera sursum*; 7 : *mundi machinam*; 16-19 : migration des âmes.
[47] Tangl 11/3.
[48] Tangl 11/21.
[49] Tangl 11/28 : *Necnon et igneum piceumque flumen... cernebat.*
[50] Tangl 11/6.
[51] Tangl 12/1-3.

fait, l'aspect concret est réduit au minimum, volontairement. Les sensations sont décrites par une profusion d'adjectifs, mais pas les objets. Le monde intérieur prend le pas sur le monde extérieur.

Derrière ces précautions verbales il faut voir certainement le souci de s'écarter d'une vision trop anthropomorphique de l'Au-delà. Nous sommes dans l'univers de la similitude. On l'a vu à propos des oiseaux noirs qui figurent les âmes torturées dans le feu. A deux reprises également l'adverbe *quasi* vient atténuer l'expression d'une localisation trop précise. Les puits ardents sont situés *quasi in inferioribus in hoc mundo*[52]. Et plus profondément, en dessous d'eux, se trouve un abîme profond *quasi in inferno inferiori*[53]. On pourrait, en effet, se demander comment le visionnaire a pu contempler tout cela, alors qu'on ne le voit pas se déplacer. En fait, tout dépend du mode de vision dont il bénéficie. Boniface l'explicite à deux reprises. Au début, à propos des visions *quas extra corpus suum raptus in spiritu vidit*[54] et, à la fin, dans l'expression : *extra corpus suum raptus spiritali contemplatione vidit et audivit*[55]. Ces deux passages se réfèrent évidemment à l'extase de saint Paul[56]. Or ce dernier nous dit avoir été *raptus*, lui aussi, mais *sive in corpore nescio sive extra corpus nescio*, et il répète deux fois cet aveu d'ignorance[57]. Boniface, à deux reprises, précise *extra corpus* et, pour éviter toute ambiguïté, il ajoute *in spiritu* ou *spiritali contemplatione.* Il s'agit donc à proprement parler d'une extase de l'âme qui voit par l'effet d'une contemplation spirituelle.

Ce mode de vision contemplatif ou mystique est également décrit par le visionnaire, ou Boniface, par voie de similitude ou de comparaison.

> «C'était comme si un homme voyant et à l'état de veille avait les yeux voilés par un écran très dense : subitement, on ôte le voile et tout ce qui auparavant était invisible, voilé et ignoré devient visible»[58].

Aucune mention donc de translation de l'âme. Celle-ci n'est jamais vue de l'extérieur. Elle reste toujours le sujet implicite d'un dévoilement puis d'une révélation. C'est le voile terrestre de la chair qui est

[52] Tangl 11/3.

[53] Tangl 11/14-15 : le visionnaire entend la plainte des damnés, mais ne voit rien.

[54] Tangl 8/14-15.

[55] Tangl 14/21-22.

[56] II Cor. 12/2-3.

[57] *Ibid.*

[58] Tangl 8/17-21 : *Et similimum esse conlatione veluti si videntis et vigilantis hominis oculi densissimo tegmine velentur; et subito auferatur velamen, et tunc perspicua sint omnia, quae antea non visa et velata et ignota fuerunt.*

enlevé : *Sic sibi abiecto terrene velamine carnis*[59]. Ce passage d'un mode de vision charnel à la contemplation spirituelle est parallèle au transfert de l'Ici-bas à l'Au-delà, ou de notre monde à celui à venir. Il rappelle celui décrit par Grégoire le Grand au début du quatrième livre des *Dialogues*[60]. L'enfant qui est né et a vécu dans un cachot ne connaît le monde extérieur que par ouï-dire, comme les hommes, «nés dans la cécité de leur exil», qui entendent dire seulement qu'il existe des *summa et invisibilia.* Le moine de Wenlock, lui, a effectué le passage à travers le miroir dont parle saint Paul[61], quand le voile de la chair a été ôté.

b – Vision cosmique

Cette nouvelle capacité de vision spirituelle lui permet aussitôt de contempler le monde entier d'un seul coup d'œil :

> «Et c'est ainsi que le voile terrestre de la chair lui ayant été enlevé, le monde entier se trouva rassemblé sous son regard de sorte qu'il voyait d'un seul regard toutes les parties de la terre, les peuples et les mers»[62].

Cette vision cosmique d'en haut est un thème ancien[63]. Mais ici, elle se réfère directement à Grégoire le Grand et à la vision de saint Benoît. Plutôt qu'au livre II, c'est au livre IV, chapitre VII des *Dialogues* qu'il est fait allusion, si l'on en juge par les similitudes d'expression[64]. Ce que voit le moine c'est *universum collectum mundum* et Benoît *cunctum... mundum collectum.* Dans le livre II la tournure est différente. Par contre, Benoît voit tout *uelut sub uno solis radio* dans les deux passages, le moine seulement *sub uno aspectu.* Mais il faut remarquer que le lieu d'observation n'est pas le même. Saint Benoît est sur terre corporellement et se tient, une nuit, à sa fenêtre[65]. Le monde est amené à ses yeux – *ante oculos eius adductus est*[66] – dans un rayon lumineux. Le moine de Wenlock est à la fois hors de son corps et au dessus du monde. Grégoire, pour expliquer le phénomène qu'il a relaté, doit dire que l'âme de Benoît est «au-dessus d'elle-même»[67] et que, tandis qu'elle se dilate intérieurement, le monde rétrécit. Boniface ne fait pas d'allusion à la petitesse du

[59] Tangl 8/21.
[60] IV, 1, 3, SC 265, pp. 20-21; voir *supra* p. 44.
[61] I Cor. 13/12.
[62] Tangl 8/21-23.
[63] Paul, dans son *Apocalypse*, voit le monde du haut du firmament comme un néant et les hommes réduits à la taille de nains : 13, 1; il contemple aussi une «nuée de l'injustice» répandue au-dessus du monde : 13, 2.
[64] II, 35, 3, SC 260, pp. 238-239 et IV, 8, SC 265, pp. 42-43.
[65] II, 35, 2, SC 260, pp. 236-237.
[66] *Ibid.*.
[67] II, 35, 6, pp. 240-241.

monde, suivant le lieu commun ancien[68], il ne mentionne même pas l'élévation du moine[69]. Il semble tout rapporter au processus d'enlèvement du voile charnel et à la capacité de vision spirituelle qui s'ensuit. De même, dans les visions antiques, était soulignée souvent la beauté du monde[70]. Valerius du Bierzo l'avait fait dans la vision de Baldarius[71]. Boniface concentre cette impression sur la lumière éblouissante et la splendeur des anges au milieu desquels se retrouve le moine[72]. Il y ajoute l'harmonie des chants angéliques[73], ce qui rappelle le chant des sphères célestes dans le *Songe de Scipion*[74]. S'il se réfère plutôt au livre quatrième des *Dialogues,* c'est sans doute aussi parce que Grégoire, en cet endroit, utilise la vision de saint Benoît comme un exemple de ce qui est vu par l'œil de l'esprit opposé aux yeux du corps[75]. Il répond ainsi à une question de Pierre voulant savoir pourquoi on ne peut voir l'âme sortir du corps[76] : les choses invisibles ne peuvent être vues que par les yeux de l'esprit[77]! Or le moine de Wenlock pourra observer la sortie d'une multitude d'âmes hors de leurs corps[78]. Il y a donc bien un rapport direct entre les deux textes.

Boniface s'écarte, nous l'avons vu, des visions païennes anciennes. Il transfère la beauté du monde et l'harmonie des sphères à celle des anges et de leurs chants. Il ne parle pas non plus de l'insignifiance des hommes et du monde. Il opère là encore un autre transfert. A la suite de l'*Apocalypse de Paul* et de la *Vision de Fursy,* il souligne l'emprise du péché sur la création en mettant en scène un feu immense, qui menace d'englober le monde entier dans une sphère ardente, et que repousse un ange grâce au signe de la croix[79]. Dans l'*Apocalypse de Paul,* où le néant du monde et des hommes est exprimé, il n'était question que d'un nuage répandu sur le monde[80].

[68] *Supra* n. 63.

[69] Il ne le signalera que pour la contemplation de la *machina mundi* : Tangl 9/3-8.

[70] R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* II, p. 445.

[71] Diaz y Diaz p. 61 et *supra* pp. 76 et 86-87.

[72] Tangl 8/24-26.

[73] Tangl 8/26 – 9/2; même motif dans la *Vision de Fursy* : 3/4-8 et 5/11 et dans celle de Barontus : p. 382/23-24.

[74] K. Büchner, *Somnium Scipionis,* 18 p. 8 et commentaires pp. 33-37 et 68-70.

[75] IV, 7, SC 265, pp. 40-41. Sur la conception de Grégoire voir P. Courcelle, *La vision cosmique de saint Benoît,* pp. 97-117.

[76] IV, 5, pp. 32-33, question reprise par Grégoire lui-même dans 7, pp. 40-41.

[77] Sur les yeux de l'esprit chez Grégoire le Grand voir G. Penco, *La dottrina dei sensi spirituali,* pp. 101-201.

[78] Tangl 9/16-19.

[79] Tangl 9/3-10.

[80] AP 13, 2 et *supra* n. 63.

La *Vision de Fursy* en faisait un feu rassemblant les quatre foyers issus des manquements aux promesses du baptême[81]. Boniface n'explicite pas la nature morale du feu, seul le fait qu'il soit repoussé par le signe de la Croix indique sa liaison avec le péché. Son allure terrible est mise en valeur. Il est une menace permanente, contenue de façon aussi permanente par la Croix. Pour voir ce feu le moine a été soulevé *in aera sursum* par les anges[82]. C'est la seule mention d'une translation que l'on puisse trouver dans le texte. Et le feu encercle, comme sous un globe, *totius mundi machinam*[83]. Cette expression se retrouve chez Eugène de Tolède[84], Aldhelm[85] et Bède[86]. Elle vient ici probablement de Prudence qui, dans le *Cathemerinon* l'emploie pour désigner la création entière : *terra, cœlum, fossa ponti, trina rerum machina*[87]. Lui-même l'avait empruntée sans doute à Lucrèce[88]. C'est donc la structure même de l'univers qui est ainsi en danger. Là encore se situe une rupture avec la représentation ancienne de la vision cosmique. Le monde, vu d'en haut par la contemplation spirituelle, n'est pas un simple ensemble harmonieux où la terre et les hommes sont seulement infimes. Le cosmos est menacé par le feu du péché qui l'encercle presque entièrement et le menace de destruction totale. Seule la Croix le protège encore. Cette vision cosmique a des connotations eschatologiques.

Elle est, en outre, divisée en deux séquences. La première se déroule au dessus de la terre dont les parties sont dénombrables. La seconde a lieu plus haut, en un point où la *machina mundi* est observable. A chaque fois les yeux de l'âme du visionnaire sont assaillis. D'abord par la splendeur lumineuse des anges, qui éblouit et ne peut être regardée en face[89]. Ensuite le feu insoutenable vient s'ajouter à la fulgurance des esprits angéliques, au point que ses yeux sont brûlés. Il faut qu'un ange touche de sa main la tête du visionnaire pour que la douleur se calme[90]. Ici apparaît une analogie trop précise et une forme d'anthropomorphisme contrastant avec le reste du texte. Les yeux de l'âme sont atteints comme des yeux corporels et l'ange a une main. On peut supposer que nous sommes encore dans le discours de la similitude. Mais celui-ci est plus difficile à tenir,

[81] C. 8.
[82] Tangl 9/3.
[83] Tangl 9/6-7.
[84] *Oratio ad Deum*, 1 dans H. Spitzmuller, *Poésie latine*, p. 228.
[85] *Carmina rhytmica* MGH AA p. 525 v. 18, cité par Tangl p. 9 n. 1.
[86] Hymne IV, PL 94/621.
[87] IX, 14.
[88] V, 97, voir J. Fontaine, *Naissance de la poésie*, pp. 197-198 pour l'influence de Lucrèce sur Prudence.
[89] Tangl 8/24-26.
[90] Tangl 9/10-15.

dans la mesure où les notations cosmologiques semblent devenir plus précises. Le caractère lumineux des anges est un lieu commun. Le feu lui-même est présent dans le cosmos et souvent situé au niveau du firmament[91]. Dans la *Vision de Fursy* il s'élevait de la terre[92], ici il englobe l'univers. C'est un feu du ciel, semble-t-il, plus qu'un bûcher terrestre. Même si le péché en est à l'origine, il prend l'allure d'un châtiment envoyé d'en haut et retardé seulement par la Croix. On pense à la plainte du soleil, dans l'*Apocalypse de Paul,* qui menace d'agir suivant sa nature, c'est à dire de brûler le monde[93]. Ce feu n'est donc pas en position intermédiaire entre le firmament et la terre, il est au moins au niveau du firmament et c'est pour cette raison que le moine est soulevé vers le haut pour le voir. Mais il ne paraît pas le traverser comme Fursy et sa nature n'est pas purgative, elle est purement eschatologique. Il semble donc qu'il y ait eu encore une fois un transfert de la tradition cosmologique ancienne à une vision théologique du monde. En outre, les visions qui suivent, du Paradis et de l'Enfer, ne sont pas mises en corrélation avec le parcours suivi. Les puits ardents sont sous terre, le Paradis n'est pas appelé céleste[94], seule la Jérusalem est qualifiée ainsi[95], mais elle est décrite en continuité avec le Paradis et le pont, nous l'avons vu. Ses murs cependant sont fulgurants et provoquent eux aussi un éblouissement décrit dans les mêmes termes que celui causé par les anges[96]. Il n'en reste pas moins que la Jérusalem céleste n'est pas intégrée à la *machina mundi*, ni même située par rapport à elle.

En somme, à chaque fois que l'ancien cosmos est évoqué un transfert s'opère vers une signification théologique. Il s'agit donc d'un cosmos symbolique et sa fonction a changé. Le feu du firmament n'est pas là parce que sa nature est plus subtile que celle de l'air, mais parce qu'il est un incendie menaçant la structure du monde, un embrasement témoin à la fois du péché et du caractère caduc de l'univers. Il est donc nécessaire qu'il soit concrètement brûlant, même pour les yeux de l'âme. D'une part les âmes peuvent être atteintes par le feu, suivant Grégoire le Grand[97], d'autre part ce brasier représente le feu du Jugement Final. C'est pour la même raison que la beauté n'est pas attribuée à la terre, mais aux anges et, plus loin, au Paradis ou à la Jérusalem Céleste. Elle repose sur le carac-

[91] Voir saint Augustin, *De genesi ad litteram* II, III, 6, BA 48, pp. 154-155; repris dans le *De ordine creaturarum, op. cit.* n. 7 *supra*, c. IV, pp. 106-111.

[92] 8/22-23.

[93] AP 4.

[94] Tangl 11/27 : *Dei Paradisum.*

[95] Tangl 12/13.

[96] Tangl 8/25-26, 9/13 et 12/17-18.

[97] *Dialogues* IV, 29, 2-30, 1-5, pp. 100-103.

tère lumineux seul; aucune couleur n'est évoquée. Dieu est lumière et plus on se rapproche de lui, plus les créatures qui en émanent directement et les éléments les plus proches de lui, les anges, la Jérusalem Céleste, le feu du Jugement, sont insoutenables pour un regard, même spirituel. La main de l'ange signale la nécessité d'une intervention surnaturelle pour que la contemplation en soit tolérable. L'âme, en état de vision spirituelle, ne peut par ses seules forces supporter le contact avec les éléments supérieurs de la Création.

Pourtant, comme nous l'avons remarqué, sa capacité de vision semble considérable. La raison nous semble venir du fait que le moine de Wenlock, et Boniface certainement, sont aussi des lecteurs de Prudence. Celui-ci dans l'*Hamartigenia*[98] a consacré un long passage aux yeux de l'âme, capables non seulement de traverser les espaces aériens, mais aussi de percer l'obstacle des montagnes et de plonger jusqu'au Tartare. Il explique de cette façon que le pauvre dans l'Au-delà ait pu voir l'âme du riche dont il était séparé par un abîme[99]. C'est ainsi que le regard dévoilé de l'âme du moine peut voir pratiquement sans se déplacer tout le spectacle cosmique. L'œil corporel est voilé ordinairement par une enveloppe transparente, par une coagulation d'humeurs épaisses. Mais les yeux des âmes sont libérés de cet écran, ils n'ont même pas de paupières ni de cils[100]. On retrouve là le processus de dévoilement que Boniface a décrit si précisément après la sortie de l'âme du corps[101].

B – L'âme coupable

L'âme du moine n'est pas en état de perfection, il lui faudra se confesser après son retour sur terre. En attendant, suspendue quelque part dans l'univers céleste, elle va prendre conscience de son imperfection. Là encore le contraste avec ce que ressentent Fursy et Barontus est éclatant. Les démons qui attendent les âmes et qui assaillent le moine de Wenlock ne sont pas décrits. Ils n'ont pas d'armes, pas plus que les anges. Ils ne frappent pas non plus. Ils parlent seulement. Encore ne font-ils que confirmer et proclamer ce que les péchés eux-mêmes dénoncent, tandis que les anges, de leur côté, s'appuient sur les allégations des vertus[102]. Ces vices et vertus s'expriment par leur propre voix ou plus précisément *ex sua persona*[103]. *Persona,* on le sait, signifie masque par son sens premier

[98] V. 863-930.
[99] V. 922-925.
[100] V. 871-873.
[101] Tangl 8/17-26.
[102] Tangl 9/22-25, 10/12-16 et 32-35.
[103] Tangl 9/31.

puis rôle, caractère et, éventuellement individualité. En aucun cas, il ne désigne une personne humaine au sens actuel de l'expression. D'ailleurs le texte nomme ces protagonistes : la désobéissance, le mensonge, la paresse ou l'obéissance, le jeûne, la prière. Il ne les décrit pas. Ce ne sont que des allégories, des voix qui parlent ou plutôt qui crient. L'élément visuel n'intervient que dans le cas du témoin, repris de l'*Apocalypse de Paul*[104], dont la blessure accuse *propria voce*[105]. Toutes ces voix attestent des actes non confessés ou oubliés[106]. Les esprits mauvais témoignent eux-aussi en spécifiant les temps et les lieux[107]. Anges et vertus font de même[108]. Ce n'est pas un jeu scénique qui se déroule, mais un véritable processus d'anamnèse. Ce qui était oublié est remis en mémoire, ce qui était ignoré est porté à la connaissance[109]. Le texte insiste, d'ailleurs, sur les péchés plus que sur les vertus. C'est avant tout la conscience coupable qui se manifeste. Grégoire le Grand avait déjà anticipé cette scène en commentant Lc 19/43 : l'âme au sortir du corps est environnée d'ennemis, les esprits malins qui l'assiègent en représentant à ses yeux – les yeux de l'esprit – tous les péchés qu'elle a commis, et en la soumettant à leurs pressions pour l'entraîner avec eux dans la damnation[110]. Mais alors que Grégoire privilégie l'élément visuel, le moine de Wenlock met en valeur l'assaut verbal.

Le vocabulaire employé n'est pas, d'ailleurs, celui de la simple parole. Vices et vertus clament[111], accusent durement[112], vocifèrent[113]. L'atmosphère est celle d'un affrontement verbal assourdissant. Après avoir eu les yeux brûlés par le feu, l'âme a les oreilles agressées. L'absence de coups et de descriptions concrètes met en valeur le caractère purement auditif. Les yeux, ici, ne sont sollicités que par la présence du témoin blessé, encore est-ce la blessure elle-même qui se plaint en clamant. L'âme du moine est assaillie par la voix de sa conscience et par sa mémoire. Rien ne permet de penser qu'elle voie quoi que ce soit; hormis la blessure, le vocabulaire employé est uniquement celui de la parole. Tout est rapporté à la conscience assiégée, à l'intérieur de l'âme. On suit de l'extérieur un processus intérieur d'anamnèse. Ce n'est pas une confession publique mais une remémoration douloureuse. Le tableau général est celui d'une

[104] AP 18, 1.
[105] Tangl 10/19.
[106] Tangl 9/26-29.
[107] Tangl 10/12-16.
[108] Tangl 10/32-35.
[109] Tangl 9/28-29 et 10/9-12.
[110] *Homélie in Ev.* XXXIX, 4, PL. 76/1208-1209.
[111] Tangl 9/29, 10-15, 20, 24, 33.
[112] Tangl 9/30, 10/13-14.
[113] Tangl 10/12.

conscience déchirée au cœur d'un cosmos placé sous la menace perpétuelle du feu du Jugement. L'angoisse intérieure fait écho à l'inquiétude cosmique. Des milliers d'âmes sortent de leur corps pour faire face à des milliers de démons et aux chœurs des anges[114], tandis qu'à l'intérieur de chacun, vices et vertus s'affrontent en vociférant. L'univers entier, macrocosme et microcosme, est une immense caisse de résonnance.

Cet affrontement assourdissant évoque, certes, un prétoire particulièrement bruyant, mais il traduit aussi l'impression d'une véritable guerre verbale. En fait, ce passage transpose par un processus d'abstraction volontaire la lutte des vices et des vertus, la *Psychomachie* que Prudence avait exposée de manière allégorique. Vice et vertus, chez ce dernier, menaient un combat figuré, inspiré de Virgile. Mais la parole jouait aussi son rôle. Ainsi les vertus, après chacun de leurs triomphes, invectivaient leur adversaire vaincu[115]. On y rencontre même une blessure, muette celle-là, qu'inflige la Discorde à la Concorde[116]. Surtout Prudence insiste sur le caractère intérieur du combat réel[117]. L'homme n'a pas une nature simple et, à l'intérieur, l'âme est oppressée par la chair[118]. C'est cette lutte intérieure cacophonique que le moine de Wenlock décrit avec des moyens différents. Ce n'est plus la guerre de l'esprit contre la chair qu'il met en scène, mais celle qui se déroule au sein de l'âme elle-même. Un autre transfert est ainsi opéré de la fiction poétique au réalisme du discours intérieur, ou plutôt des discours intérieurs. Ce n'est pas seulement la nature humaine qui est complexe, mais aussi l'âme elle-même déchirée entre ses désirs contradictoires.

C – Enfer et Paradis

La suite du récit nous plonge dans un univers tout différent, sans que la moindre transition soit marquée : *Inter ea referebat*...[119]. On ne sait s'il y a eu déplacement ou si ce qui est vu l'est du haut du ciel. Successivement sont évoqués : les puits ardents au dessous desquels se trouve l'Enfer Inférieur, le Paradis, le fleuve de feu avec le pont, et la Jérusalem Céleste, dont on n'aperçoit que les murs étincelants. De l'ordre suivi dans cette énumération, nous savons déjà que penser, au point de vue de l'observateur. L'architecture d'ensemble reste simple à comprendre cependant. On y trouve un Enfer divisé

[114] Tangl 9/16-25.
[115] Chasteté : v. 53-98; patience : v. 118-120 et 155-161; humilité : v. 206-252, 285-304; sobriété : v. 351-406...
[116] V. 670-680.
[117] V. 1-20 et 898-915.
[118] V. 904-905.
[119] Tangl 11/3.

en deux niveaux : le lieu des puits et l'Enfer Inférieur. Ensuite trois emplacements coordonnés : le Paradis de Dieu, le Fleuve de feu et la Jérusalem Céleste, réservés aux justes. Le pont et le fleuve de feu servent seulement à la purification des péchés légers[120]. Il y a donc deux sortes d'habitants de l'Enfer : ceux qui peuvent espérer le *refrigerium* au Jugement Futur et les condamnés définitifs; de même qu'il y a deux types de justes : ceux qui sont purs et traversent le pont sans broncher, et les autres. Il n'y a pas à proprement parler de lieu correspondant à ce que l'on nommera plus tard le Purgatoire, mais ses futurs habitants sont répartis entre l'Enfer et le Paradis.

a – Les deux Enfers

La partie supérieure de l'Enfer où résident en partie ces derniers est située *in inferioribus in hoc mundo*[121]. La localisation n'est pas claire. L'expression *in inferioribus* peut être liée à la position élevée où se situe l'observateur. Lorsqu'il regarde le feu qui encercle le monde, il le voit *ad superiora ascendentem*[122]. Les *superiora* semblent désigner alors ce qui est au dessus de la terre. Dans ces conditions les *inferiora* peuvent être la terre elle-même, comme paraît le confirmer la précision *in hoc mundo*. L'Enfer Inférieur est, par contre, situé *adhuc in inferioribus et in imo profundo*[123]. Alors que le moine apercevait les flammes et les âmes qui sortaient des puits, là il ne voit plus rien, il entend seulement la plainte des damnés[124]. Cette subdivision des lieux correspond à celle que supposait Grégoire le Grand :

> «L'Enfer Supérieur serait sur terre, l'Enfer Inférieur souterrain» [125].

L'aspect des puits enflammés pourrait se référer à la forme des cratères volcaniques, aux *eructuante igne tormentorum ollae* où Grégoire place l'Enfer dans lequel est précipité Théodoric[126]. En arrière plan, se profilent le puits de la mort du psalmiste[127] et celui de l'abîme de l'*Apocalypse de Jean*[128]. L'*Apocalypse de Paul*, elle, connaît de nombreuses fosses, mais réserve le mot puits à celui de l'abîme[129]. De même les Pères de l'Église, en général, ne connaissent qu'un seul

[120] Tangl 12/6-9.
[121] Tangl 11/3.
[122] Tangl 9/5-6.
[123] Tangl 11/14-15.
[124] Tangl 11/15-17.
[125] *Dialogues*, IV, 44, 1, SC 265, pp. 158-159. L'image est biblique : Ps 85/13.
[126] IV, 31, 3 et 36, 12, pp. 104-105 et 122-123.
[127] Ps. 54/24.
[128] Apoc. 9/1-2. Voir aussi la *Vision de Bonellus*, Diaz, p. 57 : *inferiorem puteum abissi*.
[129] AP 32, 1; 37, 1; 38, 1; 41.

puits ou fosse[130]. Le pluriel semble bien un écho de Grégoire le Grand, auquel pourrait s'ajouter une transposition des *foueae* de l'*Apocalypse de Paul*[131].

Des oiseaux noirs pour figurer les âmes des suppliciés ne se rencontrent pas avant cette vision. Les âmes des justes, on le sait, sont souvent représentées par des colombes[132]. L'image se retrouve chez Grégoire le Grand[133] et la *Vision de Barontus* l'avait exploitée[134]. On pourrait donc penser à une transposition, la couleur noire représentant le péché[135]. Cette couleur viendrait-elle de la tradition des âmes tachées qui se rencontre déjà chez Platon[136]? Mais chez celui-ci, comme chez ses successeurs jusqu'à Prudence au moins, l'âme n'est pas franchement noire; elle est meurtrie, blessée, marbrée de coups, pleine d'incrustations[137]. L'oiseau noir semble donc plutôt évoquer l'inverse de la colombe. Cette représentation, en outre, se réfère à des croyances répandues chez de nombreux peuples, relatives à l'âme extérieure très souvent figurée par un oiseau[138]. Celui-ci peut être noir, une corneille ou un corbeau, dans le cas d'un damné[139]. Il est évident aussi que placer les âmes en Enfer sous cette forme est la seule manière de les faire jaillir du cratère et de les montrer au regard. Aucune des visions analysées jusqu'à présent n'a choisi, en effet, de déployer une scénographie des tortures comme l'*Apocalypse de Paul*. La transformation en oiseau noir, par opposition à l'aspect humain et brillant suggéré pour les âmes au Paradis, permet de souligner la déshumanisation des damnés même provisoires.

En effet, ils ne doivent pas rester là après le Jugement Dernier. L'indice de ce changement est le très bref repos permis à ces oiseaux lorsqu'ils se posent sur la bordure du puits[140]. Ceci rappelle le répit accordé aux damnés dans la *Vision de Barontus*[141]. Mais la formulation en est bien différente. Boniface parle d'une *parvissima requies* anticipant le futur *refrigerium supplicii* et le repos perpétuel[142]. Chez

[130] Voir J. Amat, *Songes et visions*, p. 386 n. 38.

[131] *Supra* n. 129 : tous les suppliciés de l'*Apocalypse de Paul* sont placés dans des *foueae*.

[132] J. Amat, *Songes et visions*, pp. 373-374.

[133] *Dialogues* II, 34, 1, SC 260, pp. 234-235; IV, 11, 4, SC 265, pp. 48-49.

[134] P. 380/8-12.

[135] Voir B. Teyssèdre, *Le Diable et l'Enfer*, pp. 250-255.

[136] *Gorgias* 523 b, *République* 10, 611 d, voir aussi Plutarque, *De sera numinis vindicta* 564 d – 565.

[137] Voir J. Doignon, *Corpora vitiorum materies*.

[138] Voir G. van der Leeuw, *La religion*, pp. 288-291 et les références citées à propos de Barontus : pp. 177-179 et n. 271 et 272.

[139] Voir J. Frazer, *La crainte des morts*, p. 71.

[140] Tangl 11/10-13.

[141] P. 391/20 – 392/2.

[142] Tangl 11/12-13.

Barontus il n'est pas question d'un repos momentané, mais d'un *refrigerium* procuré par la manne que des anges apportent du Paradis. Nous en avons déduit que cela préfigurait un repos futur, mais le texte ne le disait pas explicitement[143]. Ici un pas a été franchi : il est admis que l'Enfer Supérieur n'est pas perpétuel. S'il y avait bien deux types de pécheurs dans le même lieu chez Barontus, ils subissaient, semble-t-il, le même supplice. Maintenant il y a deux lieux différents. La *Vision de Barontus* qui s'inspirait largement de Grégoire le Grand ne parlait pourtant pas de l'Enfer Inférieur. Il n'apparaît ensuite que dans la *Vision de Bonellus*[144] et dans le *Prognosticon* de Julien de Tolède[145]; par contre le *De ordine creaturarum* ne le mentionne pas. Sa présence semble donc liée à l'existence d'une purgation après la mort puisque, nous le savons, le *De ordine* n'envisage celle-ci qu'au Jugement dernier. Suivant Boniface il a la forme d'un abîme profond[146], et correspond en fait à la vieille appellation de l'*imum* ou *abyssus*[147]. Les peines qu'y subissent les âmes ne sont pas spécifiées autrement que par la flamme éternelle[148]. Ceux qui y sont plongés ne sont pas atteints par la «sainte miséricorde de Dieu»[149], suivant une formulation qui rappelle fortement celle employée par l'*Apocalypse de Paul* à propos du Puits aux Sept Sceaux[150].

b – Du Paradis à la Jérusalem Céleste

Après les deux niveaux de l'Enfer vient une séquence de trois lieux : le Paradis de Dieu, le fleuve de feu avec le pont et la Jérusalem Céleste. Le sens de la marche suit cet ordre, car ceux qui se dirigent vers le pont viennent du Paradis et désirent gagner la Jérusalem Céleste : *Ad quod sanctae gloriosaeque animae ab illo secedentes conventu properabant desiderio alterius ripae transire cupientes*[151]. Du coup la fonction du Paradis n'apparaît pas clairement. C'est un *amoenus locus*, suivant le *topos* bien connu[152], dans lequel se réjouit une multitude glorieuse d'hommes très beaux[153]. L'odeur si douce qui en provient sert de nourriture aux bienheureux[154]. On retrouve la no-

[143] Voir *supra* pp. 165-166.
[144] Diaz y Diaz, p. 57.
[145] *Supra* p. 92.
[146] Tangl 11/14-15 : *et in imo profundo.*
[147] J. Amat, *Songes et visions*, p. 383 n. 20.
[148] Tangl 11/19-20 : *aeterna flamma sine fine.*
[149] *Ibid.* : *ad quas numquam pia miseratio Domini perueniet.*
[150] AP 41, 2 : *numquam commemoratio eius fit in conspectu patris et filii et spiritus sancti...*
[151] Tangl 11/30-32.
[152] Voir E. R. Curtius, *La littérature européenne*, pp. 240-244.
[153] Tangl 11/21-22.
[154] Tangl 11/24-26.

tation déjà présente dans la *Vision de saint Salvi*, chez Grégoire de Tours[155], dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand[156] et elle était sous-entendue par Barontus[157]. Tout évoque une demeure permanente et non un simple lieu de passage en attendant de pouvoir franchir le pont.

Celui-ci est une simple poutre de bois[158]. Certaines, parmi les saintes âmes se séparant de la compagnie paradisiaque, passent sans trébucher, d'autres tombent et sont immergées, les unes presque de tout le corps, d'autres d'une partie seulement : jusqu'aux genoux, jusqu'à mi-corps ou jusqu'aux aisselles. Mais toutes finissent par gagner l'autre rive, qu'elles atteignent bien plus claires et plus belles qu'auparavant[159]. Un ange explique qu'elles ont été ainsi débarrassées de quelques péchés légers, par un saint châtiment procuré par la miséricorde divine, avant d'être présentées à Dieu[160]. Il en résulte d'abord que c'est Dieu qu'elles vont rencontrer dans la Jérusalem Céleste, et qu'elles jouiront donc du bonheur éternel. Ce traitement provient de la miséricorde divine qui est refusée aux âmes placées dans l'Enfer Inférieur.

C'est maintenant la troisième fois que nous rencontrons le pont sur le fleuve[161]. Ces trois récits sont très différents. Le fleuve, d'abord. Chez Grégoire de Tours c'est un fleuve de feu, *igneum flumen*. Grégoire le Grand le décrit plus longuement, mais pour insister sur l'obscurité et la puanteur de son cours : pas question de feu. Boniface est plus prolixe. Son fleuve est formé de feu et de poix bouillonnante et brûlante, il est effrayant et terrible à voir. La situation de ceux qui s'y trouvent n'est décrite en détail que par Grégoire de Tours et Boniface. Grégoire le Grand signale la chute des mauvais, mais ne dit pas ce qu'il advient d'eux. Le Pierre, qu'il décrit enchaîné et précipité au fond de lieux terrifiants, ne se trouve vraisemblablement pas au fond du fleuve[162]. Par contre, ceux que voit Sunniulf y sont immergés jusqu'à la ceinture, jusqu'aux aisselles ou jusqu'au menton[163], et ils crient et pleurent sous la douleur de la brûlure. L'atmosphère de la vision du moine de Wenlock est bien différente. Ceux qui sont plongés dans le fleuve y baignent, certes, à des ni-

[155] Voir *supra* pp. 61-62.
[156] *Dialogues* IV, 37, 8, pp. 130-131.
[157] Voir *supra* p. 181.
[158] Tangl 11/29-30 : *Super quod lignum pontis vice positum erat*. Sur le thème du point, voir : P. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke*.
[159] Tangl 11/30 – 12/5.
[160] Tangl 12/6-9.
[161] Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, IV, 33, p. 166; Grégoire le Grand, *Dialogues* IV, 37, 8-12, SC 265, pp. 130-133.
[162] IV, 37, 11, pp. 130-133.
[163] P. 166/26-27.

veaux différents. Les uns y sont quasiment entièrement trempés, les autres soit jusqu'aux genoux soit jusqu'à mi-corps ou jusqu'aux aisselles. Mais Boniface insiste surtout sur l'état des âmes lorsqu'elles sont passées sur l'autre rive entièrement purifiées[164]. En somme, le pont n'est qu'un moyen de ne pas traverser à gué ou à la nage. Au contraire, il semble que ni Grégoire de Tours ni Grégoire le Grand n'envisagent que l'on puisse sortir du fleuve.

La source lointaine est l'*Apocalypse de Paul*. Si l'on n'y rencontre pas de pont, on y contemple le fleuve de feu, *fluvium ignis feruentem*[165]. Les pécheurs y sont plongés jusqu'aux genoux, jusqu'au nombril, jusqu'aux lèvres et jusqu'aux cheveux[166]. On peut ne pas tenir compte de la spécification des divers niveaux, ce sont des éléments variables. S'y ajoute que Boniface donne le nom du fleuve : *Tartareum flumen*[167]. Le Tartare n'a jamais été un fleuve. Dans l'*Apocalypse de Paul* les anges préposés aux peines sont appelés *angeli Tartaruchi*[168]. Certains d'entre eux, armés d'un trident, torturent un prêtre dans le fleuve de feu[169]. Les enfants abandonnés à leur naissance sont confiés aux anges du Tartare préposés aux peines[170]. Il n'est pas impossible que le moine de Wenlock, ou un de ses informateurs antérieurs, ait pensé que les anges, préposés aux peines dans le fleuve de feu, étaient des anges du Tartare. De plus, si le Tartare est une prison souterraine avec des portes, depuis Hésiode jusqu'à Prudence au moins[171], il n'en est pas moins un lieu d'où divergent les eaux des fleuves infernaux. Parmi eux il y a un fleuve de feu, le Pyriphlégéton[172], et Prudence, encore lui, expose que Dieu a

> «incendié de plomb fondu le Tartare livide»[173].

Dans ces conditions, le glissement devient possible et le fleuve de feu peut être appelé «tartaréen».

Mais ce glissement en entraîne une autre. Le Tartare de Pru-

[164] Tangl 12/3-5.
[165] AP 31, 3.
[166] *Ibid.*
[167] Tangl 11/33-34.
[168] AP 34.
[169] *Ibid.* Sur l'ange Tartaruchus et son trident voir J. M. Rosenstiehl, *Tartarouchos – Temelouchos. Contribution a l'étude de l'Apocalypse apocryphe de Paul* dans *Deuxième journée d'études coptes* (*Cahiers de la Bibliothèque Copte* 3), Paris 1986, pp. 29-56.
[170] AP 40, 3.
[171] Voir Hésiode, *Théogonie* 713-735, Prudence, *Cathemerinon* IX, 70-72, sans oublier Virgile, *Enéide* VI, 552-554.
[172] Voir A. Ballabriga, art. *Enfers* dans *Dictionnaire des Mythologies*, Paris 1981, p. 350.
[173] *Hamartigenia* 824-826.

dence est un Enfer, on ne peut en sortir[174]. Par contre, le fleuve tartaréen de Boniface se traverse, c'est un lieu de purification pour les fautes légères. Ce n'est pas le cas de ceux des deux Grégoire et aucun d'eux ne le signale. On sait que, dans la rédaction primitive, l'*Apocalypse de Paul* prévoyait que les pécheurs pouvaient atteindre le *refrigerium*; mais le texte utilisé en Angleterre par Aldhelm devait être semblable à celui que nous connaissons, il ne devait certainement pas laisser penser qu'un rachat était possible. L'idée vient d'autre part. Nous avons déjà vu, à propos de la *Vision de Fursy*[175], que le thème de la traversée du feu ou du fleuve de feu par les justes était ancien. Notamment la traduction des Homélies sur Luc d'Origène par saint Jérôme était connue[176]. Dans son commentaire de Lc 3/16, il est question du fleuve de feu que les hommes doivent traverser. Après avoir dit que Jean Baptiste admettait au baptême ceux qui confessaient leurs péchés, il ajoute que le Christ se tiendra *in igneo flumine... iuxta flammaeam romphaeam, ut quicumque post exitum vitae huius ad paradisum transire desiderat et purgatione indiget, hoc eum amne baptizet et ad cupita transmittat...*[177]. On peut le comparer au passage de Boniface. Ceux qui se dirigent vers le pont *properabant desiderio alterius ripae transire cupientes*[178]. C'est le désir du Paradis ou de l'autre rive qui pousse à traverser dans les deux cas. Plus loin l'ange explique pourquoi certaines âmes chutent : *Hae sunt animae quae post exitum mortalis vitae quibusdam levibus vitiis non omnino ad purum abolitis aliqua pia miserentis Dei castigatione indigebant ut Deo digne offerantur*[179]. Boniface développe plus qu'Origène, mais il prend appui sur son texte. On retrouve dans les deux : *post exitum vitae... indiget* ou *indigebant.* La *castigatio* a remplacé la *purgatio,* mais l'idée est la même. La purification a été soulignée par l'aspect brillant et beau de l'âme au sortir du fleuve. Chez l'un comme chez l'autre elle est un manque qu'il faut compenser par le passage.

Dans ces conditions placer un pont sur le fleuve ne change rien au sens fondamental du texte. Cela ajoute seulement la notion d'épreuve qui était présente clairement chez Grégoire le Grand : *Haec uero erat in praedicto ponte probatio*[180]. Celui-ci ne décrivait pas le

[174] *Ibid.* 828 : *perpetuis scelerum poenis.*

[175] *Supra* pp. 128-132.

[176] Voir H. De Lubac, *Exégèse Médiévale*, I, 1, pp. 227-228.

[177] *Homélie* XXIV, 2, SC 87, pp. 324-327. Voir le commentaire de J. Le Goff, *La naissance*, pp. 81-86.

[178] Tangl 11/31-32.

[179] Tangl 12/6-9 et *supra* p. 197.

[180] *Dialogues* IV, 37, 10, SC 265, pp. 130-131.

pont, mais la même idée est suggérée chez Grégoire de Tours par son étroitesse : *ita angustus ut vix unius vestigii latitudinem recipere possit*[181]. La poutre posée en travers du fleuve Tartare chez Boniface remplit sans difficulté le même office[182]. Tandis que, chez les deux Grégoire, les pécheurs tombent et restent sur place, chez Origène comme chez Boniface seuls les justes sont soumis à l'épreuve. Le premier explique que ceux qui ne portent pas le sceau des baptêmes précédents n'y sont pas admis[183]. Boniface, lui, envoie les pécheurs dans l'un et l'autre Enfer. De ce fait il ajoute une autre originalité puisque si les péchés véniels sont purifiés par le fleuve de feu, on peut supposer que ceux qui se trouvent dans les puits ardents, et qui seront sauvés au Jugement, étaient coupables de fautes plus lourdes sinon capitales. Il y a donc trois catégories de pécheurs.

Mais un autre paradoxe subsiste dans la vision du moine de Wenlock. Chez lui le pont permet le passage du Paradis à la Jérusalem Céleste alors que Grégoire le Grand et Origène présentent la traversée du fleuve, avec ou sans pont, comme le chemin du Paradis. La logique est bien sûr du côté de ces derniers. D'autre part, placer la Jérusalem Céleste là où les autres mettent le Paradis, peut paraître un artifice destiné à rétablir la logique. Cependant saint Ambroise et saint Jérôme avaient déjà assimilé le Paradis à la Jérusalem Céleste[184]. Mais il s'agissait d'allusions passagères. L'*Apocalypse de Paul* montrait, elle, les âmes qui passaient de la Terre des Promesses à la Cité du Christ, ou Jérusalem Céleste, en traversant le lac Acherusa[185]. Dans ce dernier Michel baptisait les âmes des pécheurs pénitents avant de les introduire dans la cité[186]. Celle-ci était décrite comme une ville d'or avec ses murs aux dimensions colossales[187]. On retrouvait donc le même type de succession : Paradis ou Terre des Promesses – Fleuve ou lac Acherusa – Jérusalem Céleste. Le lac y avait la même fonction purificatrice que le Fleuve de feu, et les âmes des justes résidaient *interim* dans la Terre des Promesses[188]. Il n'est donc pas impossible que l'*Apocalypse de Paul* ait servi de source pour ce passage. D'ailleurs, aussi bien Grégoire le Grand que Grégoire de Tours plaçaient au-delà du fleuve des maisons très belles, bien

[181] Krusch p. 166/28.
[182] Tangl 11/29-30.
[183] XXIV, 2, pp. 326-327.
[184] Voir J. Amat, *Songes et visions*, p. 397; saint Ambroise, *Commentaire sur l'Épitre* II Cor. 12, PL 17/330; saint Jérôme, Lettre 22, 41, éd. Labourt, Paris 1949, t. I, pp. 159-160.
[185] AP 23; Jérusalem céleste : AP 29.
[186] AP 22, 5.
[187] AP 23, 2.
[188] AP 21, 3.

qu'aucun d'eux n'eût prétendu qu'il s'agissait de la Jérusalem Céleste[189].

Mais il n'en reste pas moins que la fonction du Paradis chez Boniface n'apparaît pas clairement. En reprenant à Origène l'idée que ceux qui traversent le fleuve sont poussés par le désir d'aller sur l'autre rive[190], il laisse entendre que certains pourraient préférer rester en deçà, ce qui est absurde. Il est probable que le moine de Wenlock obéit ici à quelques images préétablies qu'il arrive mal à coordonner dans son esprit. D'abord il semble que le thème du fleuve et celui du pont soient d'origines différentes. Le fleuve de feu, nous le savons déjà, a une existence autonome[191], le texte d'Origène en témoigne à lui seul. Le pont est placé au dessus de lui par Grégoire de Tours, mais chez Grégoire le Grand, nous l'avons noté, le fleuve est obscur et puant, et non pas ardent. Le thème des hommes qui y sont plongés à des niveaux différents vient de l'*Apocalypse de Paul*. Or il ne se trouve ni chez Origène ni dans les textes de la même famille[192]. En outre, seul le moine de Wenlock place le pont et le fleuve de feu au milieu du Paradis. Il faut se souvenir à ce propos que, dans la vision de Donadeus racontée par Valerius du Bierzo, le Paradis est coupé en deux par une rivière et que ce motif existe aussi dans la *Navigation de saint Brendan*[193]. Le *locus amoenus* est donc formé de deux parties. Cette image se retrouve d'une certaine façon dans l'*Apocalypse de Paul* où le lac Acherusa sépare la Terre des Promesses de la Jérusalem céleste. Ajoutons la proximité, chez les deux Grégoire, de la prairie et des maisons, et nous aurons l'ensemble des sources de la vision du moine de Wenlock. Celui-ci a procédé à une superposition, sinon à une synthèse de plusieurs motifs qu'il avait en tête.

c – Images et sources

Ce processus de condensation est typique de la formation des images oniriques, telle que Freud l'a analysée. Dans le songe, comme le dit Freud :

> «C'est le matériel latent du rêve qui détermine le contenu manifeste presque dans ses moindres détails; chacun de ces détails ne dérive pas d'une idée isolée, mais de plusieurs idées empruntées à ce fonds et qui

[189] *Dialogues* IV, 37, 9, SC 265, pp. 130-131 et Krusch p. 166/28-29.
[190] Tangl 11/30-32.
[191] Voir J. Le Goff, *La naissance* et C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, pp. 18-31 et 57-66.
[192] C. M. Edsman, *ibid.*.
[193] *Supra* pp. 78-79.

ne sont pas nécessairement en relations entre elles. Elles peuvent appartenir aux domaines les plus différents des idées latentes. Chaque détail du rêve est à proprement parler la représentation dans le contenu du rêve d'un tel groupe d'idées disparates»[194].

Le matériel visionnaire qu'on peut percevoir dans le récit du moine de Wenlock est formé, certes, d'images littéraires, de sources. On ne peut avoir accès à tout ce qu'il avait en fait dans l'esprit, à toutes les associations qu'il aurait exprimées si on avait pu l'interroger personnellement. A ceci s'ajoute la part d'élaboration littéraire plus ou moins consciente, propre à lui-même et, sans doute, à Boniface. On peut cependant enrichir un peu l'analyse en se souvenant que, comme l'ordalie par le feu de Fursy, le thème du pont n'est pas exclusivement littéraire. Il fait partie des motifs folkloriques. Nous en avons déjà rencontré un exemple : le récit relatif au roi Gontran, raconté par Paul Diacre à la fin du VIII[e] siècle[195]. L'âme du roi, sous la forme d'un reptile, sort de sa bouche pendant son sommeil et traverse un ruisseau sur une épée posée en travers. Une fois sur l'autre rive, elle entre dans l'ouverture d'une montagne, puis en ressort peu après et réintègre la bouche du dormeur en retournant par le même chemin. Pendant ce temps, le roi rêvait qu'il traversait un fleuve sur un pont de fer et entrait sous une montagne où il trouvait un trésor. Une histoire analogue est attribuée par un hagiographe de la fin du IX[e] siècle à un légendaire roi Dagobert[196]. L'âme est alors figurée par un papillon qui désire traverser le ruisseau. Le témoin pose l'épée sur celui-ci, le papillon traverse et entre dans un chêne. Le roi, dans son rêve, se voyait marchant dans des prairies agréables *(amoena prata)* mais boueuses. Il traverse lui aussi sur un pont de fer, mais très lumineux celui-là, et trouve un grand trésor dans un très beau bâtiment. La fonction des deux récits n'est pas la même. Le premier a une issue heureuse, le trésor sert au roi Gontran à doter l'église Saint-Marcel de Châlon-sur-Saône. Le second est un présage de mort. Le roi va être assassiné par le témoin, son filleul, qui ne trouvera pas de trésor. Celui-ci était une image de la vie surnaturelle. Dans les deux cas, le passage du pont ne constitue pas une épreuve et le fleuve n'est pas de feu. Mais l'animal représente chaque fois l'âme du dormeur et au delà du pont il y a un trésor. Ce motif se retrouve dans plusieurs contes où l'âme d'un dormeur, sous forme animale, trouve un trésor après une pérégrination difficile, où la tra-

[194] S. Freud, *Le rêve et son interprétation*, Paris 1925, p. 49.
[195] *Supra* p. 177; voir aussi G. van der Leeuw, *La religion*, p. 285.
[196] *Passio sancti Dagoberti*, MGH SRM II, pp. 518-520 et notre article, *La vie de saint Dagobert de Stenay*, pp. 225-258.

versée de l'eau intervient plusieurs fois[197]. Toujours un témoin atteste la véracité du fait en observant le manège de l'animal.

Le récit relatif à Dagobert se rapproche un peu plus de celui du moine de Wenlock. L'âme traverse des prés agréables avant de traverser le pont et, au delà, entre dans un très bel édifice. Ceci rappelle le Paradis ou la Jérusalem Céleste. Mais les prés agréables sont boueux parce qu'ils représentent la vie dans le monde présent et la mollesse des péchés[198]. Cependant le désir qu'a le papillon de traverser est illustré par ses allées et venues au bord du ruisseau qui attirent l'attention du témoin. De même le seul motif, invoqué par le moine de Wenlock, qui pousse les habitants du Paradis à affronter le pont est lc désir d'atteindre l'autre rive[199], comme ceux qui traversent le fleuve de feu chez Origène[200]. On retrouve donc de façon plus complète, dans le récit relatif à Dagobert, la séquence prairie – désir de traverser – pont sur l'eau – bel édifice. En y superposant le motif du fleuve de feu trouvé dans l'*Apocalypse de Paul* et chez Grégoire de Tours, on obtient à peu près le schéma complet. Il est probable donc que dans l'imagination, ou le subconscient, du moine de Wenlock cœxistaient plusieurs scénarios, issus de sources écrites et orales, qui se sont condensés dans sa vision. Certaines incohérences trouvent leur origine dans des schémas préétablis. Ainsi le fait que le Paradis se retrouve avant le pont et que le seul motif de traverser soit le désir d'aller de l'autre côté. L'analyse du phénomène de condensation permet de retrouver le mécanisme aboutissant au contenu manifeste de la vision, analogue à celui du rêve. Une différence demeure. Les âmes du Paradis ne sont pas des volatiles ni des animaux. L'image de l'oiseau, on s'en souvient, avait été effleurée par Barontus, mais celle de l'homoncule avait pris le dessus[201]. Par contre on la retrouve dans les oiseaux noirs qui jaillissent des puits de feu. En fait, ce contraste se comprend dans l'économie complète de la vision. Les âmes des mauvais sont déshumanisées et transformées en animaux à voix humaine. On verra chez Bède et autour de ses successeurs ce processus évoluer. Par contre les âmes des justes, mêmes imparfaites, dépassent, au contraire, l'humanisation, elles évoluent vers l'état angélique essen-

[197] Ce motif est notamment largement représenté chez les peuples altaïques voir : U. Harva, *Les représentations religieuses*, pp. 180-199 (en particulier p. 186 où l'auteur donne des exemples chez d'autres peuples).

[198] MGH SRM II, p. 520/21-24.

[199] Tangl 11/30-32.

[200] *Op. cit.* n. 177 *supra*, pp. 326-327 : *quicumque post exitum vitae huius ad paradisum transire desiderat et purgatione indiget...*

[201] Krusch, p. 300/8-15.

tiellement lumineux. On passe ainsi de l'animal à l'ange, du ténébreux au lumineux. On peut à ce propos se souvenir des trois états de l'être que détaille Grégoire le Grand : les anges ont un esprit immortel non couvert de chair, les hommes un esprit couvert de chair mais immortel, les animaux un esprit mortel couvert de chair[202]. Il revient ensuite sur l'opposition entre l'animal et l'homme face à la mort à propos du texte de l'Ecclésiaste 3/18-20[203]. Il souligne, à ce propos, que les âmes des mauvais sont conduites aux Enfers pour leurs mauvaises actions,

> «et ne peuvent mourir même dans leur mort»[204].

Le péché est la mort de l'âme, bien que celle-ci reste immortelle dans ses souffrances. Ainsi le damné est réduit à une condition quasi animale d'un point de vue spirituel. Il peut être figuré sous la forme d'un oiseau noir, ceci est impossible pour le bienheureux.

D – D'un monde à l'autre

Dans la *Vision de Barontus* on avait vu se mettre en place un processus de communication entre l'Ici-bas et l'Au-delà. Un mécanisme semblable apparaît dans celle du moine de Wenlock à travers les anecdotes finales. A ce moment-là les questions de localisation s'effacent pour laisser place à un discours sur l'action des démons dans les deux mondes. La première âme qui apparaît est celle d'un abbé mort dans sa fonction[205]. Elle a un très bel aspect, cependant les démons veulent la revendiquer. Ils se heurtent au chœur des anges qui entendent leur prouver qu'ils ont tort. C'est, en fait, une grande troupe d'âmes resplendissantes qui vont s'en charger, en rappelant que cette âme est celle de leur abbé, qu'il fut leur maître et les gagna pour Dieu. Les anges alors chassent les démons. On se souvient de la rencontre de Barontus avec les membres défunts de sa communauté, et de la place réservée pour l'abbé de Longoret à la veille de mourir[206]. Les termes de son éloge sont plus étendus, mais reviennent à la même conception : il fut leur nourricier et le docteur des fils des nobles[207]. La différence est que chez Barontus les membres de la communauté rencontrés et l'abbé lui-même sont nommés, alors que le moine de Wenlock, anonyme lui-même, est plus discret. La fonction de l'anecdote est plus générale. C'est un type de bon abbé qui est mis en scène, et la leçon peut s'appliquer à

[202] *Dialogues* IV, 3, 1, SC 265 pp. 24-25; voir *supra* p. 175 et n. 254.
[203] IV, 3, 3 à 4, 8, pp. 24-33.
[204] IV, 4, 8, pp. 32-33.
[205] Tangl 12/19 – 13-6.
[206] Krusch p. 385/3-12.
[207] *Ibid.*, 11.

toutes sortes de monastères. Barontus, lui, ne connaît que sa propre maison. Cependant la même idée sous-tend les deux textes : la communauté monastique est normalement destinée à se reconstituer dans l'Au-delà. En outre, les premiers arrivés témoignent pour ceux qui les suivent.

La seconde anecdote vient en illustration du rôle joué par les anges et les démons dans la vie des hommes. Pour cela le moine de Wenlock dit avoir vu, à ce moment-là, examiner les mérites de diverses personnes en vie[208]. Et il explique que ceux qui vivent suivant le bien sont protégés et défendus par les anges, tandis qu'au contraire les mauvais sont incités au mal par des démons qui se réjouissent de chacune dc lcurs chutes. Le moine voit ainsi une jeune fille qui vole une quenouille sculptée. Aussitôt cinq esprits mauvais viennent raconter ce fait aux autres pour se réjouir avec eux. Dans l'*Apocalypse de Paul* les anges venaient chaque jour rendre compte à Dieu des actions des hommes[209]. La scène se terminait par la proclamation que tous les actes des hommes sont rapportés à Dieu, qu'ils soient bons ou mauvais. Mais les anges mauvais ne jouaient aucun rôle en l'occurrence. Ici les conditions de l'affrontement céleste entre les deux troupes d'esprits se retrouvent sur terre. Suivant également la qualité de leurs intentions, les hommes sont assistés par des anges ou par des démons. Dans l'Antiquité chrétienne les esprits, bons ou mauvais, habitaient l'homme et s'excluaient mutuellement, c'est la doctrine qui était exposée par Hermas[210] et dans l'*Apocalypse de Paul*[211]. Ici ils apparaissent comme des amis ou des incitateurs. Les anges protègent et défendent, ils sont liés aux bons par l'amour et la familiarité[212]. L'expression employée, *propinquitate coniunctos,* traduit un lien presque familial, en tout cas une présence permanente dans l'entourage immédiat. Mais l'ange ne semble pas habiter dans l'homme. De même l'«esprit adverse» est *adsidue sociatum,* ce qui traduit une notion semblable[213]. L'homme est donc bien ou mal conseillé suivant ses tendances, mais le conseiller reste extérieur à lui. Le lien n'est pas d'ordre anthropologique, il relève de la sociabilité. La personne n'est pas pénétrée par un esprit étranger, elle conserve une individualité qui n'est oblitérée que dans le cas de la

[208] Tangl 13/7-8.

[209] AP 8-10.

[210] Voir *Le Pasteur,* introduction de l'édition R. Joly (2e éd., SC 53 bis), p. 44.

[211] AP 14, 5 : *Similiter etiam et spiritus in occursum processit ei et dixit : Anima, ne uerearis neque turberis ... Inueni enim in te locum refectionis in tempore quo habitaui in te dum essem in terra.*

[212] Tangl 13/10-12.

[213] Tangl 13/12-14.

possession, dont il n'est pas question ici. Le but du moine de Wenlock est, d'ailleurs, surtout de montrer les liens entre l'Ici-bas et l'Au-delà par l'intermédiaire des anges et des démons. Ce sont avant tout ceux-ci qui sont mis en scène. On les voit à l'affût de chaque mauvaise action[214], et s'en faisant bruyamment l'écho immédiatement auprès de leurs congénères[215]. Les éclats de joie des démons rappellent les cris des vices et des diables assiégeant la conscience du visionnaire lui-même dans la première partie[216].

Le moine de Wenlock raconte ensuite avoir vu l'âme triste d'un frère qu'il avait assisté pendant ses derniers instants. Celui-ci lui avait demandé d'intervenir auprès de son frère «suivant le sang», pour obtenir de lui l'affranchissement d'une esclave qu'ils possédaient en commun. Son frère n'ayant pas accompli son vœu, il était durement inquiété dans l'Au-delà[217]. Cette anecdote pose un premier problème. On ne voit pas où cette âme est inquiétée. Est-elle dans un puits de feu ou est-elle plongée dans le fleuve de feu? Le narrateur ne le dit pas, et l'imprécision de l'expression employée – *graviter quaerebatur*[218] – laisse planer un doute sur le caractère complet de son tableau de l'Au-delà. Sa description est-elle à même de rendre compte de tous les cas de châtiments possibles? La finalité de l'anecdote prend le pas sur l'exactitude du tableau. Il s'agit avant tout de montrer l'influence des dispositions testamentaires sur le sort des âmes. L'intention du mourant ne suffit pas à lui épargner les ennuis, il faut que l'acte soit accompli par le survivant. La pénitence retentit sur l'entourage familial qui doit consentir à en être solidaire malgré les inconvénients. En somme, les vivants jouent un rôle, fut-il purement matériel, dans le rachat des âmes.

Après cette rencontre avec un mort, se place la vision d'un vivant. Le roi de Mercie Ceolred se trouve alors dans une position difficile. Il est attaqué par des démons et il est défendu par un livre étendu au dessus de lui. Mais ses péchés sont tels que les anges sont obligés de l'abandonner aux esprits mauvais qui l'accusent avec véhémence[219]. Ceux-ci alors le torturent et le déchirent librement. Ce roi Ceolred est mort en 716. Sa mort est décrite dans une lettre postérieure de Boniface envoyée au roi Aethelbald de Mercie en 746-747[220]. Il avait été condamné par Dieu parce qu'il avait violé des reli-

[214] Tangl 13/17-19.
[215] Tangl 13/20-21 et 25-27.
[216] Tangl 9/26 – 10/23.
[217] Tangl 13/ 28-36.
[218] Tangl 13/36.
[219] Tangl 14/1-19.
[220] Tangl n. 73, pp. 146-155.

gieuses et envahi des monastères[221]. Il mourut de façon subite, possédé par un esprit malin qui le rendit fou, sans pénitence ni confession, conversant avec les diables et insultant les prêtres. Il fut donc voué aux tourments de l'Enfer[222]. On ne sait rien du livre sous lequel on le voit s'abriter des démons, on ne peut que supposer qu'il en avait financé l'exécution, peut-être pour des usages liturgiques. La vision du moine correspond au récit de Boniface. Le moment où les anges lâchent prise est celui sans doute où il devient fou. La datation de cette vision est ainsi liée à cette mort. Peu avant, sans doute, s'il ne s'agit pas d'une reconstruction *post eventum.* La leçon à tirer est simple, mais a des conséquences sur le mode de vision relaté. Comme dans le cas de la fileuse coupable, le moine voit l'action depuis l'Au-delà avec les yeux de son âme. De même que les démons vont et viennent d'un monde à l'autre, les esprits – l'âme du moine en est un de fait – assistent à ce qui se passe sur terre. Mais ici la mise en scène est différente de celle du vol de la quenouille. Ce qui est vu n'est pas un acte matériel, mais une situation spirituelle. Le livre étendu au dessus de la tête du roi n'est pas la manifestation matérielle de l'action, mais la transposition visuelle de sa signification. Dans l'*Apocalypse de Paul* les actes du mort étaient visibles à côté de lui – le rédacteur ne nous disait pas comment[223]. Paul voyait toutes les œuvres de celui-ci : celles dont il se souvenait et celles dont il ne se souvenait pas[224]. De même, l'âme du moine de Wenlock était assiégée par ses actes, même ceux qu'il avait oubliés[225]. La mort s'accompagne donc d'un processus d'anamnèse dont nous avons déjà parlé. Ici, il ne s'agit plus seulement d'évocations verbales, mais d'une mise en scène symbolique. La vue vient relayer la parole. Cette dernière était la voix de la conscience coupable du moine. C'était une sorte de torture, interne en fait, car vices et vertus n'étaient pas décrits, ils n'avaient pas de consistance visuelle.

Le roi Ceolred, une fois le livre-bouclier ôté, est déchiré par les démons[226]; sa mort subite et néfaste déclenche dès ici-bas le processus de torture infernale, avant même qu'il soit plongé dans l'abîme. On retrouve l'idée que la mauvaise mort est un présage de damnation[227]. Dans une certaine mesure, on peut voir d'ici-bas le reflet de qui est vu pleinement d'en haut.

[221] Tangl 152/ 25-27.
[222] Tangl 152/26 – 153/7.
[223] AP 14, 2; 15, 2.
[224] AP 14, 2.
[225] Tangl 9/28.
[226] Tangl 14/18-19 : *diversis eum tormentis inaestimabiliter fatigantes lacerebant.*
[227] *Supra* pp. 34-37 et lettre 73 de Boniface p. 152/27-28 : *et inmatura et terribili morte preventi...*

La concomitance entre la vision et l'événement terrestre est évidemment une première preuve de sa véracité. Ce procédé sera utilisé encore. Il se rapproche de la prédiction *post eventum* pratiquée par les textes prophétiques[228]. Déjà Fursy avait reçu la révélation des famines et pestes qui devaient se produire après son retour sur terre[229]. D'autres preuves peuvent cependant être exigées du visionnaire. On peut faire alors intervenir l'intersigne[230]. Fursy avait ainsi ramené de l'Au-delà une brûlure indélébile[231]. Le motif est englobé chez Boniface dans les recommandations finales adressées par les anges. Le moine ne doit pas taire ce qu'il a vu, mais s'en servir pour édifier les autres[232]. C'est ainsi qu'il devra aller énumérer à une certaine femme tous les péchés qu'elle a commis et l'inciter à la pénitence[233]. Boniface, à la fin de la lettre, atteste que le moine l'a fait et a ainsi prouvé en même temps sa sincérité[234]. En outre, il ira confesserses péchés au prêtre Beggan, qui lui donnera ensuite des directives sur la façon de révéler ses visions. Par la même occasion, comme témoignage de l'ordre donné par les anges, il lui dira qu'il sait qu'il porte en secret autour des reins une ceinture de fer[235]. Ce qu'il fait au témoignage de Boniface[236]. Ces deux signes viendront donc s'ajouter à l'annonce du sort du mauvais roi[237].

E – L'âme et le cadavre

Le retour de l'âme du moine n'est pas décrit en détail comme dans le cas de Fursy ou Barontus. On ne sait pas si elle rentre par la poitrine[238] ou par la bouche[239]. La durée de l'absence est cependant notée. Partie au chant du coq elle revient au point du jour, un jour après[240]. Pour Fursy, seul le moment du départ est connu : *media nocte*[241]. Barontus, lui, avait quitté son corps le matin après les ma-

[228] Sur ce procédé voir par exemple M. Erbetta, *Gli apocrifi*, III : *Lettere e apocalissi*, pp. 159-161.
[229] Fursy 12/4.
[230] Nous reviendrons sur l'intersigne dans notre deuxième partie.
[231] Fursy 17/10.
[232] Tangl 14/20-25.
[233] Tangl 14/25-28.
[234] Tangl 15/15-16 : *ita illis profitentibus verum esse probavit.*
[235] Tangl 14/28 – 15/2.
[236] Tangl 14/33-34 : *ad indicium angelici precepti presbitero testificari.*
[237] Tangl 15/16-18.
[238] Fursy 17/6.
[239] Krusch p. 393/6-7 (Barontus).
[240] Tangl 15/9-10.
[241] Fursy 5/1 (second départ), 2/2 (premier départ, dans la soirée : *uespertinalem exorsus psalmodiam*).

tines et était revenu *ad pullorum cantum*, le lendemain[242] comme le moine de Wenlock. En fait celui-ci insiste surtout sur la répulsion à l'égard de son corps. Elle avait déjà été marquée par Fursy en termes discrets : son âme redoutait d'approcher un corps qui lui apparaissait comme un cadavre inconnu[243]. Ici le thème est plus lourdement développé. L'âme éprouve une véritable horreur du corps, parmi ses visions rien ne lui est apparu

> «plus haïssable, aussi méprisable et exhalant une aussi forte puanteur, exceptés les démons et l'odeur du feu»[244].

Il prend même également en horreur les frères qu'il voit s'adonner avec bonté aux soins funèbres, à cause de ce corps haï[245]. Le thème de la répulsion devant le cadavre n'est pas une nouveauté[246], seule la façon dont il est abordé par le visionnaire est originale. Le corps est vu de l'Au-delà et de l'extérieur par l'âme elle-même. Fursy soulignait surtout cette étrangeté : elle craignait son corps comme un cadavre inconnu. Elle s'en était désappropriée. L'âme a donc une autonomie totale. La crainte du cadavre, et notamment d'avoir à s'en approcher[247], n'était pas liée à l'odeur ou à l'aspect, comme pour le moine de Wenlock mais, semble-t-il, à une difficulté quasi insurmontable à le reconnaître comme sien. L'ange lui avait ordonné auparavant de reconnaître son propre corps et de le reprendre[248]. Pour l'inciter ensuite à vaincre sa répugnance, il lui avait expliqué qu'il pouvait agréer ce corps *quod sine ulla repugnatione infirmitatis uel uitiorum repugnantium quamuis inualidum habere potes*[249]. Bien que faible le corps est dépourvu d'infirmité ou de défauts répugnants. La raison est que Fursy dans sa tribulation a surmonté les désirs illicites et qu'en conséquence les *uetera* ne prévaudront plus contre lui[250]. Il y a donc un lien entre aspect extérieur répugnant et état intérieur.

La purification subie par l'âme de Fursy a rendu son corps apte à le recevoir. La correspondance est *a fortiori* soulignée par la brû-

[242] Krusch p. 377/25-26 et 379/3.
[243] Fursy 17/3 : *Tunc ille, quasi ignotum cadauer timens, noluit se ibidem adpropinquare.*
[244] Tangl 15/3-7 : *Proprium corpus dicebat se, dum extra fuerat, tam valde perhorruisse, ut in omnibus illis visionibus nihil tam odibile, nihil tam despectum, nihil tam durum foetorem evaporans exceptis demonibus et igne fraglante videret quam proprium corpus.*
[245] Tangl 15/7-9.
[246] Voir J. M. Matthieu, *Horreur du cadavre*, pp. 311-320.
[247] Fursy 17/3, *supra* n. 243.
[248] Fursy 17/2.
[249] Fursy 17/4.
[250] Fursy 17/5.

lure subie par l'âme et marquée sur le corps[251]. Ce que dit l'ange semble vouloir l'inciter à surmonter sa répulsion naturelle. En fait ce cadavre n'est pas aussi inconnu qu'il paraît, puisqu'il va porter les marques de la transformation qui s'est opérée en Fursy. La rentrée dans le corps est en même temps un rite de réappropriation. L'âme se réconcilie avec son corps au terme de sa pérégrination. L'attitude du moine de Wenlock est toute différente. Non seulement la répugnance n'est pas vaincue, mais les défauts du corps sont soulignés. Pendant une semaine pleine, il reste aveugle et ses yeux sont enflés, du sang en dégoutte fréquemment[252]. Le composé humain ainsi reconstitué semble imparfait, puisque le moine déclare que, depuis ses visions, sa mémoire n'est plus aussi bonne qu'avant[253]. D'ailleurs, il est rentré dans son corps sur l'ordre des anges, sans que ces derniers aient cherché à le persuader du bien fondé de l'opération[254]. La répugnance face au cadavre puant n'a pas été annulée.

Il faut noter qu'aussi bien dans le cas de Fursy que dans celui du moine de Wenlock, l'affaire n'est jamais ramenée au thème général du mépris de la chair. C'est bien du cadavre qu'il s'agit à chaque fois : étranger, puant. Le premier finit par le revêtir et il en aura besoin, car sa vie active ne fait que commencer : sa vision a un caractère inaugural. On ne connaît pas l'âge du moine de Wenlock, on ne peut savoir le rôle que la vision joue dans le déroulement ultérieur de sa vie, mais on peut se douter qu'elle laisse des traces plus que symboliques. Sa fonction est différente. Elle n'a pas eu pour but de lui conférer une charge missionnaire, mais de lui révéler l'état de l'Au-delà afin d'en instruire les hommes et les entraîner à la pénitence[255]. Dans son cas, l'âme et le corps ne sont pas réconciliés vraiment, et leur désaccord témoigne même de l'authenticité de la vision. En effet, il s'est agi d'une aventure de l'âme avant tout. Pour Fursy aussi mais, dans le cas du moine de Wenlock, d'une aventure fondée sur les seules capacités de l'âme : vision, audition, mémoire, et destinée à les mettre en valeur de façon privilégiée. Ainsi les yeux de son corps sont malades, il reste une semaine aveugle, or dans les espaces célestes les yeux de l'âme ont été sollicités au delà des possibilités des yeux normaux. Ils ont même été brûlés. De même, la mémoire a subi un processus d'anamnèse éprouvant, tout est remonté à la surface dans un tumulte assourdissant. Elle est maintenant défaillante. En même temps, cette révélation de soi-même et cet éblouissement au contact des êtres célestes semble avoir éloigné considé-

[251] Fursy 17/10.
[252] Tangl 15/11-13.
[253] Tangl 15/19-22.
[254] Tangl 15/9-10 : *Iussus tamen ab angelis primo diluculo redit ad corpus…*
[255] Tangl 14/22-25.

rablement l'âme de sa dépouille. Celle-ci, restée sur terre, a pris les stigmates de l'Enfer localisé *in hoc mundo*[256]. Elle pue, comme les flammes nauséabondes des puits et comme les démons eux-mêmes. Les frères qui s'occupent des soins funèbres sont englobés dans la même horreur. Or, ce qui est étrange c'est que, nulle part dans son périple, le moine n'a signalé de mauvaises odeurs. La seule notation olfactive est liée au Paradis. Il semble donc que ce soit l'odeur du cadavre qui ait évoqué l'Enfer et non l'inverse. L'évocation est à sens unique. Le cadavre rappelle l'Enfer, lui-même situé sur terre ou sous terre, comme la tombe.

On voit donc se construire une opposition fondamentale. D'un côté le cadavre, la terre, l'Enfer, les démons, auxquels viennent s'ajouter les frères qui manipulent le cadavre, bien que le moine, sur ce point, veuille résister à son impulsion première : ce sont ses frères, compagnons de service[257], ils font leur travail *clementer*[258]. Lui-même avait rempli cet office pour un de ses frères[259]. Mais cette activité, proprement funeste, est instinctivement classée du mauvais côté, sinistre, de l'humanité et du cosmos. A l'opposé il y a l'âme, les esprits lumineux, le ciel et l'univers paradisiaque. De même il y a deux feux : celui de l'Enfer et celui du fleuve purificateur, comme il y a les vices et les vertus. On se souvient du contraste entre le cadavre déjà pourrissant et l'âme en présence de Dieu développé par Césaire d'Arles[260]. Au quatrième siècle, Grégoire de Nysse enterrant sa sœur Macrine avait ressenti un sentiment de crainte à la perspective de voir les corps désagrégés et hideux de ses parents dans la tombe familiale[261]. D'autres textes ont été rassemblés sur le même thème[262]. Tandis que le corps pourrit, l'âme est ailleurs[263]. Mais au quatrième siècle elle dormait. Maintenant, depuis saint Augustin, elle vit activement. Un seuil psychologique a été franchi, que la lettre de Boniface met en valeur. Pendant longtemps les Pères de l'Église ont admis qu'au pourrissement du cadavre correspondait le sommeil, heureux ou malheureux, de l'âme. Il y avait une sorte d'équivalence établie entre l'ensevelissement et la torpeur. La Résurrection Finale pouvait seule rendre les deux parties à la vraie vie. Dans ces conditions, la sortie temporaire de l'âme hors du corps était soit de l'ordre du miracle soit de l'ordre de l'illusion. Des visions comme celle de

[256] Tangl 11/3.
[257] Tangl 15/7.
[258] Tangl 15/8.
[259] Tangl 13/29-30.
[260] Voir *supra* p. 40.
[261] *Vie de Macrine* 35, SC 178, pp. 254-256.
[262] Voir dans l'article de J. M. Matthieu, *Horreur du cadavre*, les références pp. 314-318.
[263] *Ibid.* p. 319.

Fursy ou celle du moine de Wenlock viennent rompre ce système. L'âme vit dans l'Au-delà et le corps laissé sur terre est un vrai cadavre pris dans son environnement funeste. Barontus avait esquivé le problème en introduisant un *spiritus* laissé dans la dépouille. Celle-ci n'était donc pas un simple cadavre. Elle restait un corps doté d'une présence. Il se référait sans doute, nous l'avons dit, à un monde de croyances communes, rejeté par les intellectuels influencés par le néo-platonisme pour lesquels l'âme était le tout de l'homme. La certitude de la Résurrection semblait impliquer le sommeil de l'âme, qui mettait d'autant mieux en valeur son retour à la vie en même temps que le corps. Maintenant, après saint Augustin, certains pensent que l'âme vit pleinement, sans interruption, tandis que le corps reste un cadavre[264]. Un déséquilibre a été introduit dans le destin de l'une et l'autre partie du composé humain. Mais nous verrons que, dans le cas du voyage de l'âme, tous les narrateurs n'adopteront pas la même solution. Beaucoup continueront de penser que le corps n'est pas réellement mort.

Il n'en reste pas moins que le récit du moine de Wenlock est celui qui aura poussé le plus loin l'aspect visionnaire du phénomène. Non seulement les éléments matériels auront été réduits le plus possible, mais les capacités propres de l'âme auront été développées au maximum. Il n'y aura plus d'essai vraiment analogue tenté dans cette direction. Au contraire, avec Bède, le genre littéraire va prendre une orientation complètement différente.

2 – Le voyage de Drythelm

Le moine de Wenlock est resté anonyme. Boniface ne donne nulle part son nom. Sans doute était-il connu de sa correspondante. Ce silence reste cependant singulier. Le lettre était certainement destinée à être lue aux moniales de l'abbaye de Thanet. Ne pas le nommer était peut être une concession faite à l'humilité monastique. Pourtant il avait reçu mission de répandre lui même son histoire, tant auprès des sceptiques que des autres[265].

Bède, au contraire, procède différemment. Mais la révélation du nom est faite seulement à la fin du récit, comme par hasard, au détour d'une anecdote. Un moine s'étonnait auprès de lui des rigueurs qu'il s'imposait après son retour : *Mirum frater Dryc-*

[264] Dans un milieu monastique le passage de la première Conférence de Cassien sur la vie *post mortem* de l'âme avait vulgarisé cette idée certainement plus efficacement que les allusions de saint Augustin : *Conférences* I, 14, SC 42, pp. 94-96.

[265] Tangl 14/22-24.

thelme – hoc enim erat uiro nomen – quod...[266]. Comme le signale Colgrave, il y a là un procédé narratif voulu[267]. La révélation de l'identité vient après l'énumération d'un ensemble de témoignages destinés à attester de l'historicité du personnage. Ils émanent de personnes dont la bonne foi ne pouvait être mise en doute, et qui l'avaient rencontré après son voyage et avant sa mort[268]. Leurs noms, le prêtre Haemgisl, le roi Aldfrid et l'abbé Ethelwold[269], renvoyaient les premiers lecteurs de Bède à un passé déjà relativement ancien. Le roi Aldfrid, en effet, était mort en 705, ce qui permet de situer l'aventure de Drythelm quelques années avant cette date[270]. Ethelwold avait été prieur de Melrose jusqu'en 721 et était ensuite devenu évêque de Lindisfarne, il était mort en 740[271]. Le prêtre et ermite Haemgisl, encore vivant lui aussi au moment où Bède écrit, avant 731, était retiré dans une île d'Irlande[272]. C'est par ce dernier que notre historien a appris l'anecdote, sans doute au cours du voyage qu'il fit à Lindisfarne à une date inconnue[273]. Il avait dû alors passer par Melrose où Drythelm était devenu moine[274] et rencontrer là son informateur. On voit que la transmission du récit est bien moins directe que dans le cas du moine de Wenlock. Bède n'a pas connu le visionnaire et ne sait visiblement pas l'année exacte où il a fait son voyage dans l'Au-delà. *His temporibus,* dit-il, après avoir parlé, dans le chapitre précédent, de la mission de Willibrord en Frise[275]. Une trentaine d'années s'est écoulée entre l'événement lui-même et le moment où il est consigné dans l'*Histoire Ecclésiastique.* Donner le nom, à la fin, après avoir énuméré les témoins est un moyen de mettre en valeur un élément de la crédibilité du récit. Moyen d'autant plus nécessaire que Drythelm, au contraire du moine de Wenlock, n'a pas rapporté d'intersigne susceptible d'accréditer la véracité du contenu de sa narration.

[266] Colgrave, p. 498.
[267] *Ibid.* n. 1.
[268] Bède mentionne deux fois la mort définitive de Drythelm, sans dire en quelle année d'ailleurs : Colgrave, pp. 488 et 498.
[269] Colgrave, p. 496.
[270] Sur la date de la vision voir C. Plummer, *Baedae Historia Ecclesiastica*, p. 294.
[271] Colgrave, p. 496 n. 1 et continuateurs de Bède, *Ibid.*, p. 576 et C. Plummer, pp. 297-298.
[272] Colgrave, p. 496 : *qui adhuc superest et in Hibernia insula solitarius ultimam uitae aetatem pane cibario et frigida aqua sustentat.*
[273] Colgrave, Introduction, p. XXI.
[274] Colgrave, pp. 488 et 496.
[275] Colgrave, p. 488; voir note de G. Plummer, *Baedae Historia*, p. 294.

A – Le récit

Drythelm est un laïque, un père de famille vivant chrétiennement avec sa maisonnée dans un district de la Northumbrie appelé sans doute Cunningham[276]. Il tombe malade et meurt aux premières heures de la nuit. A la pointe du jour, il ressuscite et se dresse soudain, frappant de terreur ceux qui le pleuraient et qui prennent la fuite, sauf son épouse. Il réconforte celle-ci et lui annonce son intention de changer de vie. Après avoir prié à l'oratoire du hameau, il divise ses possessions en trois parts : une pour sa femme, une autre pour ses enfants, et il garde pour lui la troisième qu'il distribue aux pauvres. Il gagne ensuite le monastère de Melrose et y reçoit la tonsure monastique. L'abbé l'installe dans un lieu retiré où il s'adonne à la vie ascétique.

Vient maintenant le récit de Drythelm, transcrit à la première personne comme s'il s'agissait d'une narration directe. Il est guidé par une personnage lumineux, vêtu d'un vêtement brillant, qui l'amène en silence

> «dans la direction du lever du soleil au solstice d'été»[277].

Ils arrivent ainsi jusqu'à une vallée très large et profonde, d'une longueur infinie, située à leur gauche. L'un des versants est plein de flammes tandis que l'autre, glacial, est balayé par des tempêtes de grêles et de neige. Les âmes qui s'y trouvent se précipitent alternativement d'un côté à l'autre, chassées par l'excès de chaleur ou de froid sans jamais trouver le repos. Drythelm croit se trouver en Enfer mais son guide, répondant à sa pensée le détrompe :

> «Ici n'est pas cet Enfer que tu supposes»[278].

Après s'être éloignés de cet endroit, ils entrent dans une zone de ténèbres qui se condensent, au point que Drythelm ne voit plus que la lumière de celui qui le conduit. Après avoir progressé *sola sub nocte per umbras*[279], ils voient un grand puits d'où jaillissent des boules de feu qui retombent et en rejaillissent sans arrêt. Là, le guide disparaît soudain laissant Drythelm seul. Celui-ci s'aperçoit que les sommets des flammes qui montent et descendent sont pleins d'âmes humaines semblables à des flammèches. En outre une puanteur insupportable emplit l'espace enténébré. Tandis qu'il reste figé de terreur sans savoir que faire ni vers où se diriger, inquiet sur son sort, il entend derrière lui une rumeur terrible faite de lamentations et de rires sardoniques. Une foule d'esprits malins rejoint bientôt l'endroit

[276] Sur le lieu voir C. Plummer, p. 295.
[277] Colgrave, p. 488.
[278] Colgrave, p. 490.
[279] *Enéide* VI, 268, Colgrave, p. 491 n. 2.

où il se trouve. Elle entraîne cinq âmes humaines parmi lesquelles quelqu'un de tonsuré comme un clerc, un laïque et une femme. Ils sont jetés dans le puits par les esprits malins qui les accompagnent. Tandis que tous s'enfoncent dans l'abîme, Drythelm garde dans les oreilles l'écho des lamentations des hommes et des rires des démons. Sur ces entrefaites, quelques esprits malins sortent du gouffre et l'entourent, en le menaçant avec des sortes de tenailles ardentes. Mais une lueur, comme celle d'une étoile, apparaît venant du chemin d'où il était venu, et en s'approchant chasse les esprits.

C'est le guide qui est revenu et qui entraîne Drythelm dans le droit chemin

> «vers le lieu du lever du soleil d'hiver»[280].

Ils trouvent là une région de clarté sereine au bout de laquelle surgit un mur très élevé dont ni l'étendue ni la hauteur ne sont visibles. On n'aperçoit aucune ouverture ni escalier, pourtant lorsqu'ils parviennent au pied du mur, ils se retrouvent soudain, sans savoir comment, à son sommet. Là ils trouvent un champ très plaisant, plein de fleurs printanières dont le parfum fait disparaître l'odeur obsédante de la fournaise. La lumière y est admirable et des groupes d'hommes heureux, vêtus de blanc, s'y ébattent. Drythelm pense être arrivé au Royaume des Cieux, mais son compagnon le détrompe une nouvelle fois :

> «Non ce n'est pas là le Royaume des Cieux auquel tu penses»[281].

Une fois traversé ce lieu, ils en atteignent un autre qui ne diffère du précédent que par l'intensité supérieure de la lumière, les chants très doux qui y retentissent et une odeur encore plus merveilleuse. Mais, une fois arrivé au seuil de ce séjour, le guide s'arrête brusquement et lui fait rebrousser chemin.

Revenu au lieu précédent, il engage le dialogue avec Drythelm. Il lui demande s'il sait ce que sont les choses qu'il a vues. Celui-ci répond qu'il ne sait pas. Le guide, alors, le lui explique longuement. La vallée est le lieu où sont jugées et châtiées les âmes de ceux qui n'ont confessé leurs crimes qu'à l'article de la mort. Elles sont destinées à gagner le Royaume des Cieux au jour du Jugement. Mais les prières des vivants, les aumônes, le jeûne et surtout la célébration de messes les aident à être libérées avant le Jugement. Le puits est la bouche même de la Géhenne dont personne ne peut être libéré. Le premier lieu fleuri, où se réjouit «cette très belle jeunesse»[282], accueille les âmes de ceux qui ont accompli de bonnes œuvres, mais qui ne sont

[280] Colgrave, p. 492.
[281] Colgrave, p. 492.
[282] Colgrave, p. 496 : *pulcherrimam hanc iuuentutem*.

pas d'une perfection telle qu'ils puissent entrer aussitôt dans le Royaume des Cieux. Au jour du Jugement, ils verront le Christ et connaîtront les joies du Royaume céleste. Le second lieu aperçu est voisin de ce Royaume où sont reçus les parfaits en paroles, œuvres et pensées. Le guide conclut en informant Drythelm de ce qu'il doit retourner dans son corps. S'il vit selon la doctrine et la simplicité, il recevra une place parmi les esprits bienheureux qu'il a rencontrés.

Bien qu'il éprouve de la peine à devoir retourner dans son corps, Drythelm n'ose élever aucune objection. Soudain, sans savoir comment, il se retrouve au milieu des hommes. Là s'arrête le récit à la première personne.

Drythelm n'a reçu aucune mission particulière de son guide. Après son retour, il raconte son histoire, mais seulement à ceux qui sont susceptibles d'en tirer un profit spirituel. C'est ainsi que le moine Haemgisl, qui habitait dans le voisinage de sa cellule, put entendre son récit après l'avoir plusieurs fois sollicité. Le roi Aldfrid l'écouta aussi volontiers et c'est lui qui l'introduisit à Melrose pour qu'il y reçût la tonsure monastique. Chaque fois qu'il repassait dans la région, le roi venait le visiter. A cette époque, Ethelwold dirigeait le monastère.

C'est donc ce dernier qui lui assigna un lieu de retraite très retiré, où il s'adonnait à la prière continuelle. Un de ses exercices ascétiques favoris consistait à s'immerger dans la Tweed et y rester aussi longtemps qu'il le pouvait en chantant des Psaumes. Il en sortait en hiver couvert de débris de glace. Quand on s'étonnait de son endurance, il répondait : «j'ai vu plus froid». Si l'on s'émerveillait de son austérité, il répondait : «j'ai vu plus austère!» Ce fut ainsi jusqu'à sa mort.

B – *Miraculum*

Ce texte tranche avec ceux qui l'ont précédé. Un premier élément d'originalité est l'absence de mise en scène du départ comme du retour de l'âme. Drythelm tombe malade, sa maladie s'accroît jusqu'à la dernière extrémité et il meurt au début d'une nuit[283]. Aussitôt après, Bède le montre ressuscitant au point du jour et se dressant au milieu de ceux qui le pleurent[284]. De même dans l'Au-delà. Il n'a pas envie de revenir à son corps parce qu'il est charmé par le lieu qu'il a vu, et par la compagnie qu'il y a rencontrée. Mais il n'ose pas faire d'objection. Il se retrouve soudain au milieu des hommes sans savoir comment : *nescio quo ordine*[285]. Il n'exprime aucun dégoût

[283] Colgrave, p. 488.
[284] *Ibid.*
[285] Colgrave, p. 496.

pour son corps, simplement un désir de rester où il est. Cet aller et retour n'est pas décrit comme un processus d'extase. Il n'est nullement question des yeux de l'âme, et son corps ne semble pas avoir gardé le moindre souffle de vie en lui. Il est mort comme Fursy l'a été deux fois[286]. Il ressuscite comme lui[287]. Mais les morts et les résurrections de ce dernier étaient progressives. Le premier retour s'était signalé par des mouvements sous les vêtements qui couvraient le corps[288], le second était décrit comme l'éveil d'un profond sommeil[289]. Au contraire, Drythelm se dresse soudain au milieu des assistants et ce brusque mouvement les met en fuite, sauf sa femme qui l'aimait beaucoup, mais qui est néanmoins terrorisée[290]. Cette dramatisation est certainement voulue. Drythelm la mct cn valcur dès ses premiers mots :

«Je suis vraiment ressuscité de la mort qui me tenait»[291].

Cette insistance fait écho à la première phrase par laquelle Bède a ouvert son récit :

«A cette époque un miracle mémorable et semblable à ceux des anciens temps se produisit en Bretagne»[292].

Et il insiste :

«... un homme mort depuis un certain temps revint à la vie corporelle...»[293].

Dans la *Vie de Fursy* cet aspect était atténué, le mot miracle n'était pas prononcé, pas plus que résurrection d'ailleurs. Boniface, par contre, utilisait les mots de mort et de résurrection[294], mais pas de miracle. Il précisait cependant aussitôt, en termes pauliniens, le processus quasi technique de l'opération : *extra corpus suum raptus in spiritu vidit*[295]. Et ensuite il développait le thème de l'extase. Bède ne fait rien de semblable et nulle part n'évoque d'extase.

En insistant sur le miracle, il écarte, en fait, toute tentative de description voire de rationalisation du phénomène. Du coup, les interrogations d'ordre anthropologique, qui étaient sous-jacentes, et plus ou moins exprimées, dans les autres visions, disparaissent. Pas de description de l'âme ni du corps mort, pas d'orifice par où entre

[286] *Visio Fursei* 2/3 et 5/1.
[287] *Ibid.* 4/2 et 17/9.
[288] *Ibid.* 4/2 : *uestimentis superpositis mouentibus.*
[289] 17/9 : *quasi ex profunda mortis quiete.*
[290] Colgrave, p. 488.
[291] *Ibid.*
[292] *Ibid.* : *miraculum memorabile et antiquorum simile.*
[293] *Ibid.* : *quidam aliquandiu mortuus ad uitam resurrexit corporis.*
[294] Tangl 8/6-7.
[295] Tangl 8/14-15.

et sort l'âme, encore moins de questions relatives à sa corporéité. D'ailleurs jamais il ne dit que ce qui progresse dans l'Au-delà à la suite du guide est une âme. Le fait de mettre le récit entier dans la bouche du personnage principal évite d'avoir à qualifier substantiellement ce qui dit «je». Les démons sont des esprits *(spiritus)*, comme les êtres qui sont réduits à l'état de flammèches dans le puits de feu[296]. Dans la vallée de feu et de glace se trouvent aussi des âmes d'hommes[297]. Les cinq malheureux traînés jusqu'à la fournaise sont désignés de la même façon[298]. Dans le lieu paradisiaque, par contre demeurent des esprits bienheureux[299]. Mais jamais non plus le guide de Drythelm n'est qualifié. C'est sans doute un ange, mais Bède ne le dit pas. Il est décrit brièvement par son aspect général : *lucidus aspectu et clarus erat indumento qui me ducebat*[300], et désigné seulement par sa fonction de *ductor*[301], dans le cours du récit par le démonstratif *ille*[302]. Quand l'action les concerne tous deux, Drythelm parle à la première personne du pluriel. En somme les deux protagonistes, le sujet principal de l'action et son auxiliaire, ne sont pas qualifiés en fonction de leur mode d'être. Ils apparaissent comme deux entités indéfinies traversant un monde qui ne les concerne pas directement.

D'ailleurs Drythelm n'est jamais en contact direct avec ce monde. Il ne reçoit pas de coups, il n'est pas heurté, n'est touché par rien. Les esprits mauvais armés de tenailles ardentes le menacent :

> «mais pourtant, tout en s'efforçant de m'effrayer, ils ne se hasardaient pas à me saisir»[303].

L'apparition de la lumière du guide les met en fuite presque aussitôt. Drythelm, comme son guide, n'est pas de la même nature que les êtres qui l'entourent. Il n'est plus dans son corps, il n'est pas désigné comme une âme ni un esprit et son compagnon non plus. Bède ne cherche jamais à préciser quoi que ce soit à ce sujet. Il est certain

[296] Colgrave, p. 490 : *spiritibus hominum*.

[297] *Ibid.* : *animabus hominum plenum*. Bède emploie indifféremment *anima* et *spiritus* pour désigner l'âme, comme Grégoire le Grand d'ailleurs.

[298] *Ibid.* : *quinque animas hominum*.

[299] Noter cependant que Bède parle d'abord, en ce lieu, des *innumera hominum albatorum conuenticula* (p. 492), puis des *beatorum mansiones spirituum* (p. 494). Plus loin l'ange explique qu'en cet endroit sont reçus les *animae eorum qui in bonis operibus de corpore exeunt* (p. 494).

[300] Colgrave, p. 488.

[301] Colgrave, p. 490.

[302] Exemple caractéristique : *ille... erat qui me ducebat* (p. 492).

[303] Colgrave, p. 492.

que le guide est un ange. On peut penser que, s'il s'agissait d'un saint, il n'aurait pu rester anonyme. Le monde qu'il montre à Drythelm ne le concerne pas, il vient d'ailleurs. Du lieu, sans doute, où il a empêché son compagnon de pénétrer, du Royaume Céleste, où les parfaits ont la vision du Christ[304]. De même Drythelm, dans la mesure où il est destiné à revenir à son corps, n'est pas encore l'âme d'un défunt. Il est peut-être dans un état intermédiaire entre l'âme incarnée et l'âme désincarnée. Une sorte de fantôme... En tout cas le récit entier est construit de façon à ce que la question ne soit pas posée ni la réponse donnée.

Il faut noter alors que ce discours à la première personne ne peut absolument pas sortir dc la bouche d'un laïque père de famille[305], *homo simplicis ingenii*[306], illettré certainement. Il cite Virgile[307] et sa prose est de l'excellent latin. Cela n'a même pas les apparences d'une traduction de la langue vulgaire. C'est Bède qui parle. Le récit est à deux degrés. Un lettré nous parle d'un illettré qui parle d'un monde qui lui est extérieur. Encore faut-il ajouter que Bède tient son histoire d'une tierce personne, le moine Haemgisl. On pourrait penser qu'il fait simplement son métier d'historien à la manière ancienne, en faisant parler un héros du passé. Mais dans le genre littéraire historique le discours alterne avec la description des faits[308]. Ici tout est confondu puisque le discours à la première personne narre les faits en même temps qu'il les commente. On ne peut donc s'empêcher de penser que Drythelm, auquel il est arrivé sans doute quelque chose – il n'est pas nécessaire d'en faire un mythe –, est le porte-parole de Bède lui-même, autant que Bède est le porte-parole de Drythelm.

Il faut revenir alors à la notion de miracle. Pour décrire l'aller et le retour Bède recourt en partie au vocabulaire de Grégoire le Grand. Celui-ci parle, en effet, de mort et de retour au corps dans les cas qu'il raconte[309]. Mais il n'emploie ni *resurrectio* ni *miraculum*

[304] Colgrave, p. 494.

[305] Colgrave, p. 488.

[306] Colgrave, p. 498.

[307] Colgrave, p. 490 et n. 2.

[308] Il est à noter que dans son *Histoire* Bède use peu du procédé. Il le fait pour le récit du synode de Whitby mais il est probable qu'il pouvait s'appuyer sur un procès-verbal. Voir *Histoire* III, XXV, Colgrave, pp. 294-308. Sur la conception de l'histoire suivant Bède, voir G. Musca, *Il venerabile Bede*, pp. 121-131 et notamment la définition citée : *Historia namque est, cum res aliqua quomodo secundum litteram facta sive dicta sit, plano sermone refertur* (*De Tabernaculo* I, 6) p. 126 et n. 19.

[309] *Dialogues* IV, 37, 3, SC 265, p. 126 et 5, p. 128. Sur le miracle chez Bède on peut lire B. Colgrave, *Bede's Miracle Stories*; B. Ward, *Miracles and History*, pp. 70-76.

pour qualifier le processus. Il se contente de faire allusion à «l'admirable bonté du Dieu Tout Puissant»[310] qui a permis au moine Pierre de revenir à son corps pour lui éviter la mort de l'âme. Cette discrétion laisse à penser que Grégoire hésitait peut-être à classer entièrement le phénomène parmi les faits non naturels. Bède semble bien, au contraire, le ranger résolument dans ce cadre. En agissant ainsi il établit une barrière nette entre l'état de vie et l'état de mort. Passer de l'un à l'autre autrement que de façon irréversible est naturellement impossible. Seul un miracle permet d'aller voir ce qui se passe dans l'Au-delà. La question qui se pose alors est de savoir en quoi consiste le miracle. Réside-t-il dans le fait de la mort et de la résurrection d'un homme, ou dans celui du déplacement de l'âme dans l'Au-delà? Suivant la façon dont s'exprime Bède, il semble qu'il s'agisse de la résurrection sur laquelle il insiste particulièrement comme nous l'avons montré. Du coup, le problème du déplacement de l'âme passe au second plan. Mettre le récit à la première personne serait alors un artifice rhétorique permettant d'éviter d'avoir à poser la question anthropologique. Il est hors de doute que Bède a cru à la réalité du fait. Les témoins qu'il cite sont crédibles, d'abord pour lui. Il est certain qu'un récit lui a été transmis. Il est certain aussi qu'il a réécrit ce récit. Ce qu'il y avait à l'origine, la narration de Drythelm lui-même, était passé par une transmission indirecte, il ne le cache pas. Il n'avait pas plus que nous accès au témoignage premier. Celui-ci provenait d'un laïque illettré. Cet homme n'avait probablement pas une conception de l'âme semblable à celle d'un moine savant. Il n'est pas impossible que l'usage de la première personne vise à reproduire l'ambiguïté sur la nature de ce «je», parcourant l'autre monde, caractéristique des récits ou contes merveilleux. L'artifice, au fond, pouvait rejoindre le réel. Ce réel étant celui d'un récit oral, fictivement transposé par Bède de manière que son lecteur ne puisse se méprendre sur son origine.

D'où deux niveaux de lecture correspondant à deux points de vue : celui de Drythelm et celui de Bède. Dans les visions antérieures, le style direct était déjà employé. Chez Barontus d'abord où le rédacteur et le héros prennent la parole à tour de rôle. Le premier, nous l'avons vu, dans un style parénétique, introduit le récit : *Memorare vobis volo, fratres karissimi...*[311]. Puis il passe la parole à Barontus : *Ille... dixit : Quando me vidistis...*[312]. Deux textes emboîtés, donc. Le premier était un sermon et le second un récit de voyage.

[310] *Dialogues* IV, 37, 4, pp. 128-129. Dans le quatrième livre des *Dialogues* Grégoire n'emploie que quatre fois le mot *miraculum*, et jamais à propos d'extases ou de voyages dans l'Au-delà.

[311] *V. Baronti*, p. 377/22.

[312] *Ibid.*, p. 379/15.

Transmission orale aussi mais immédiate, d'après les dires du rédacteur[313]. La lettre de Boniface était construite d'une manière différente. Il s'adressait avant tout à sa correspondante : *Rogabas me, soror carissima...*[314]. Puis le récit était entièrement au style indirect. Le plus ancien texte, celui de la *Vie de Fursy*, était à la troisième personne du singulier. Dans les trois cas avec des procédés différents le narrateur, tout en s'effaçant derrière le héros, prend entièrement à son compte le contenu du récit. Quel que soit le mode de transmission suggéré, aucune distance n'est mise entre le rédacteur et le narrateur. Fursy est un saint et l'écrivain de sa Vie est un de ses disciples plus ou moins directs. Barontus n'est pas un saint, mais celui qui écrit est de la même communauté, et fait de son aventure un objet d'édification. Entre le moine de Wenlock et Boniface la connivence est également très étroite : même origine ethnique et culturelle, même profession monastique. Entre Drythelm et Bède la distance est plus grande. Le premier est un paysan qui habite un hameau dans un district reculé du Nord : il est certainement illettré, c'est-à-dire qu'il ne parle que l'anglo-saxon. Barontus devait être dans une situation un peu semblable, mais il était issu d'une famille puissante et déjà membre d'une communauté monastique. Drythelm, au moment de sa vision, ne l'est pas encore, il faudra l'intervention du roi Aldfrid pour que cela se fasse[315]. De toute façon il restera à l'écart, vivant de façon érémitique. Son histoire n'est pas reprise à son compte par le monastère de Melrose. L'ermite Haemgisl sert d'intermédiaire. Le récit reste longtemps à l'état oral et c'est un historien qui le relate, originaire d'une autre abbaye assez lointaine. Certes Bède n'ignore pas la culture traditionnelle anglo-saxonne[316]. Il était parfaitement bilingue. Raison de plus, sans doute, pour marquer ses distances. En tant qu'historien, il laisse au récit son autonomie; en tant que théologien, il le classe à part dans la catégorie du *miraculum*. Le miracle étant aussi, dans ces conditions, qu'un paysan illettré puisse transmettre un message aussi important.

C – Itinéraire

a – La progression

Ce récit, même s'il adopte l'allure d'une narration personnelle et orale, n'en est pas moins construit de façon rigoureuse. Il est orienté

313 Pour l'époque le rédacteur du sermon situe le voyage *moderno tempore* (c. 1, 377/22-23) et déclare en avoir recueilli le récit de vive voix (c. 20, 393/10-11).

314 Tangl 8/5.

315 Colgrave, p. 496.

316 Voir Colgrave, p. 107 n. 2 et *Histoire* II, XIII, pp. 182-187, sur le paganisme anglo-saxon. Pour la culture traditionnelle voir IV, XXXIII, pp. 414-421

d'abord. Drythelm indique au début le sens de la marche *contra ortum solis solsticialem,* c'est à dire dans la direction du lever du soleil au solstice d'été[317]. La traduction anglo-saxonne de Bède parle plus clairement du Nord-Est[318]. Avec son guide ils gardent cette orientation pendant toute la traversée des régions infernales. La vallée se présente à leur gauche[319]. Plus loin le puits de la Géhenne apparaît devant eux[320]. Lorsque le guide revient le chercher, il le conduit ad *dextrum iter quasi contra ortum solis brumalem*[321]. La direction est donc redressée vers la droite et vers le Sud-Est, comme l'indique encore une fois la traduction anglo-saxonne[322]. Ils vont ainsi jusqu'aux abords du Royaume des Cieux sans y pénétrer. Par rapport à leur point de départ, ils ont donc marché d'abord vers la gauche puis vers la droite, l'axe moyen étant l'Est, la direction traditionnelle du Paradis[323]. Deux conceptions sont ici combinées. L'une place en continuité la totalité du trajet. L'autre reprend la vieille conception des deux voies, du *bivium,* suivant l'Y pythagoricien[324]. A ces deux marches successives correspondent deux progressions : vers l'obscurité d'abord, puis vers la lumière. A partir de la vallée, Drythelm voit subitement les ténèbres s'épaissir au point qu'il ne distingue plus que la lumière émise par son guide[325]. De même, à son retour, ce dernier perce l'obscurité comme une étoile brillante. Ensuite, dès qu'ils ont repris le droit chemin, ils sortent sans délai des ténèbres pour pénétrer dans une atmosphère de clarté sereine[326]. Une fois franchi le mur qui les sépare du Paradis, le *locus amœnus* apparaît inondé d'une lumière plus brillante que toute la splendeur du jour[327]. En approchant du Royaume des Cieux, cette clarté s'accroît encore[328]. De même d'une zone à l'autre l'odeur suave grandit, tandis que la puanteur de la fournaise disparaît[329]. Toutes ces notations de lumière et d'odeur viennent renforcer l'opposition entre les deux directions et les deux séries de lieux. En même temps le type de progression pédestre accentue cet aspect d'itinéraire jalonné. Seules

(portrait du poète Caedmon). Voir en outre F. M. Magoun, *Bede's Story of Caedmon*, pp. 49-63.

[317] Colgrave, p. 488.

[318] Voir note de C. Plummer, *Baedae Historia*, p. 295.

[319] Colgrave, p. 488.

[320] Colgrave, p. 490 : *ante nos*.

[321] Colgrave, p. 492.

[322] C. Plummer, *Baedae Historia*, p. 297.

[323] Voir Tableau III.

[324] Sur ce thème voir W. Harms, *Homo viator in bivio*.

[325] Colgrave, p. 490.

[326] Colgrave, p. 492.

[327] *Ibid.*.

[328] Colgrave, p. 494.

[329] Colgrave, p. 492.

deux ruptures sont nettement marquées. Le mur qui précède le Paradis, dépourvu de porte, de fenêtres et d'escalier, est franchi *nescio quo ordine*[330]. De même, à la fin du trajet, Drythelm se retrouve au milieu des hommes, *nescio quo ordine*[331]. Il aurait pu, d'ailleurs, employer la même expression pour décrire le départ de son aventure, qui n'est nulle part décrit. Cependant, malgré ces artifices rhétoriques, l'impression dominante est celle d'un trajet continu, comme si Drythelm s'était levé de sa couche pour marcher vers le Nord-Est puis le Sud-Est.

Cette impression est renforcée, d'ailleurs, par la description du mode de déplacement du voyageur et de son guide. Fursy, Barontus et le moine de Wenlock étaient transportés par voie aérienne. Les modalités pouvaient changer : Boniface restait discret à ce propos, nous l'avons vu, mais c'est parce que lui-même, ou son informateur, voulait privilégier la vision par les yeux de l'âme. Pour Drythelm et son compagnon les choses sont apparemment beaucoup plus simples : *Incedebamus, ambularemus, progrederamur...*[332], ces verbes de mouvement sont employés couramment. On ne rencontre pas d'expression d'un très grand réalisme, mais il n'y a aucun doute possible sur le mode de locomotion.

b – Les personnes

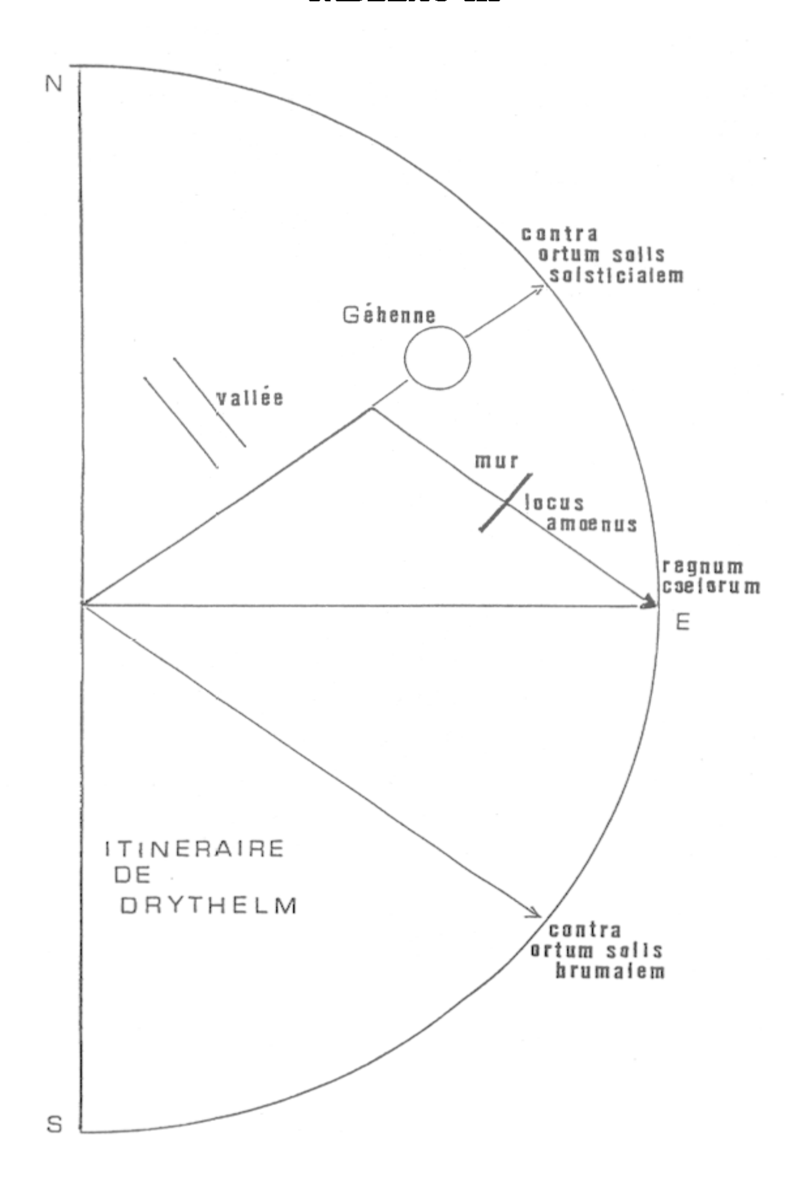
Aucune description précise des personnes ne figure, d'ailleurs, dans le texte. Nous avons déjà vu avec quelle sobriété est signalé le guide. Il porte une sorte d'uniforme radieux qui évoque l'ancienne représentation des anges dans le christianisme ancien : *Lucidus aspectu et clarus erat indumento*[333]. Aucune représentation d'ailes, aucun élément fantastique. La tradition apocalyptique est écartée. On retrouve le *juvenis splendidus* du livre de Tobie[334], et aussi les *albatos uiros et clari omnimodo habitus* du songe de Gérontius dans Grégoire le Grand[335]. Le guide rappelle encore les *innumera hominum albatorum conuenticula* que Drythelm rencontre dans le champ paradisiaque[336], et que Bède décrit en reprenant presque mot à mot une expression de Grégoire le Grand[337]. Le guide, expliquant à Drythelm qui sont ces

330 Colgrave, p. 492.
331 Colgrave, p. 496.
332 *Passim.*
333 Colgrave, p. 488.
334 Tb. 5/5 voir aussi J. Amat, *Songes et visions*, pp. 299-302.
335 *Dialogues*, IV, 27, 4, SC 265, pp. 88-89.
336 Colgrave, p. 492.
337 *Dialogues*, IV, 37, 9, SC 265, pp. 130-131 : *albatorum hominum conuenticula*, dans la description des bienheureux dans la prairie au-delà du pont. Dans les deux passages on retrouve aussi le contraste entre la puanteur du puits (Bède) et du fleuve (Grégoire), et la *fragrantia* de la prairie.

hommes, parle de la *pulcherrimam iuventutem* qu'il a vue[338]. Pour le début du VIII[e] siècle ce tableau est presque archaïsant.

En revanche, la description des esprits mauvais qui sortent de l'abîme pour menacer, en vain, Drythelm se réfère à une imagerie différente. Ils ont les yeux enflammés, soufflent par leur bouche et leurs narines un feu puant[339]. De plus, ils tiennent en main des tenailles ardentes avec lesquelles ils cherchent à attraper leur proie. On pourrait, certes, penser à l'*Apocalypse de Paul* où les anges sans miséricorde ont des yeux fulgurants et dont des étincelles de feu jaillissent des cheveux et de la bouche[340]. De même les anges *tartaruchi*

TABLEAU III



[338] Colgrave, p. 494.
[339] Colgrave, p. 492.
[340] AP 11, 3.

ont des tridents avec lesquels ils fouaillent les entrailles de leurs victimes[341]. Mais le portrait du Léviathan biblique fournissait aussi un lot d'images analogues. De sa bouche jaillissent des torches de feu et des étincelles, ses narines lâchent de la fumée comme un charbon bouillant et une flamme sort de sa bouche[342]. Par ailleurs, les pinces ou tenailles font naturellement penser au forgeron. Bède, qui cite ouvertement Virgile[343], pouvait vouloir évoquer les Cyclopes des Géorgiques qui manient ces instruments[344].

c – Paradis et Enfer

En fait, les portraits contrastés de la *juventus* et des esprits mauvais s'accordent aux décors dans lesquels ils sont figurés. La jeunesse des âmes bienheureuses est rassemblée dans un *locus amœnus*[345], dont la description s'inspire de Grégoire le Grand, nous l'avons vu. Elle n'est pas très éloignée, non plus, de celle que donnait Boniface. Chez celui-ci ses habitants étaient regroupés et caractérisés par leur beauté : *pulcherrimorum hominum gloriosa multitudo*[346]. Tous deux insistent sur l'odeur suave : *tantaque flagrantia uernantium flosculorum plenus* dit Bède[347], *et inde mire dulcedinis flagrantia veniebat* dit Boniface[348], tandis que Grégoire exprimait ainsi la même idée : *Tantusque in loco eodem odor suavitatis inerat at ipsa suavitatis fragrantia illic deambulantes habitantesque satiaret*[349]. Boniface fait, nous l'avons vu, à la suite aussi de Grégoire de Tours, de cette *flagrantia* une nourriture pour les élus[350], comme Grégoire le Grand. Bède ne suit pas cette idée, mais préfère opposer ce parfum à la puanteur tenace de la fournaise[351]. Il dédouble aussi ce lieu en le prolongeant par l'évocation de l'antichambre du Royaume des Cieux, sans transition autre que rhétorique[352]. Il utilise à son propos la même évocation de la *fragrantia*, en utilisant une tournure qui évoque le lettre de Boniface : *sed et odoris fragrantia miri tanta de loco effundebatur...*[353].

[341] AP 34.
[342] Jb 41/10-13.
[343] Colgrave, p. 490 *supra* n. 279.
[344] IV, 175 voir aussi *Enéide* VIII, 453 et Juvénal, *Satire* X, 130-131.
[345] Sur ce thème voir E. R. Curtius, *La littérature européenne*, pp. 240-244 et R. R. Grimm, *Paradisus coelestis*, pp. 54, 78, 83.
[346] Tangl, 11/21-22.
[347] Colgrave, p. 492.
[348] Tangl, 11/24-25.
[349] *Dialogues*, IV, 37, 8, SC 265, pp. 130-131.
[350] *Supra* p. 210 et 211 et notes 154-157.
[351] Colgrave, p. 492.
[352] Colgrave, p. 494.
[353] *Ibid.* et Tangl, 11/24-25 et n. 1.

L'évocation du *locus amœnus* par Bède est construite en réalité pour être opposée à ce qui précède, à l'Enfer. L'odeur suave chasse celle, puante, de la fournaise ténébreuse. Le terme *fornax* est ici employé alors qu'auparavant avaient été utilisés *puteus*[354] puis *ima baratri*[355], *abyssus*[356] et *os gehennae*[357]. La représentation oscille entre le puits et la fournaise. C'est un *abyssus flammiuoma*, dont des boules de feu jaillissent, semblable aux puits ignés vomissant du feu dans la lettre de Boniface[358]. La différence est que les âmes des damnés, chez ce dernier, sont des oiseaux noirs volant au milieu des flammes, tandis que Bède montre les âmes transformées en flammèches ou étincelles au sommet des flammes ou des boules de feu, point d'aboutissement de la dépersonnalisation des âmes amorcée par Boniface[359]. L'image chez Bède est plus cohérente dans son évocation du volcanisme. Du coup la figuration des esprits mauvais en cyclopes ou forgerons apparaît naturelle. Elle évoque de manière frappante l'île volcanique que saint Brendan longe avec son bateau, et où il entend les bruits d'une gigantesque forge. Il y voit un personnage *hispidus ualde et igneus atque tenebrosus*, qui jette dans sa direction des masses ardentes à l'aide d'une pince : *portans forcipem in manibus cum massa ignea de scorio immense magnitudinis atque feruoris*[360]. L'île lui apparaît comme un immense four : *et simul apparuit quasi tota arderet illa insula sicut unus clibanus*[361]. En s'éloignant de l'île il entend pendant un jour entier un immense hurlement qui en provient[362]. De même Drythelm garde dans les oreilles le son des lamentations des âmes jetées dans le puits, et celui des rires des esprits mauvais qui les entraînent, longtemps après qu'ils aient disparu[363]. Autre parallélisme : l'odeur qui poursuit Brendan comme Drythelm[364]. Le navigateur légendaire identifie le lieu avant de partir : *sumus in confinibus infernorum*[365].

[354] Colgrave, p. 490.
[355] *Ibid.* et p. 492.
[356] Colgrave, p. 492.
[357] Colgrave, p. 357.
[358] Tangl, 11/4-5.
[359] Colgrave, p. 490 : *cerno omnia quae ascendebant fastigia flammarum plena esse spiritibus hominum, qui instar fauillarum cum fumo ascendentium nunc ad sublimiora proicerentur, nunc retractis ignium uaporibus relaberentur in profunda.* Dans la vallée les âmes étaient projetées latéralement du chaud au froid, d'un versant à l'autre. Dans le puits elles sont projetées verticalement des *profunda* aux *sublimiora*.
[360] Chap. 23, éd. C. Selmer, *Navigatio*, p. 62/17-20.
[361] *Ibid.*, p. 63/29-30.
[362] *Ibid.*, p. 63/31-33.
[363] Colgrave, p. 492.
[364] Selmer, p. 63/34, Colgrave, p. 492.
[365] Selmer, p. 63/36.

Les confins seulement, car le véritable Enfer se trouve non loin de là, à une journée de navigation. C'est une île montagneuse d'une hauteur immense et sa rive ressemble à un mur incroyablement vertical, noir comme du charbon[366]. Son sommet est couvert d'un nuage de fumée[367]. Un des frères, qui commet l'imprudence de mettre pied à terre, est emporté *ad tormenta* par une multitude de démons[368]. Brendan et ses moines en s'éloignant de l'île voient la montagne cracher et aspirer des flammes. Elle apparaît comme un immense brasier[369]. Un peu plus tard, Judas leur expliquera que là se trouvent Léviathan et ses satellites[370]. Lui-même y brûle nuit et jour, comme une masse de plomb fondue dans un chaudron[371]. L'Enfer, ajoute-t-il, est joyeux lorsqu'il dévore les âmes des impies, et c'est pourquoi il émet alors des flammes immenses[372]. Ce que voit Drythelm en un seul lieu est ici dédoublé en deux îles. Les démons avec leurs tenailles, décrits comme des Léviathan, correspondent aux deux séries de personnages de la Navigation : les forgerons aux confins de l'Enfer et les démons qui emportent le frère. De même une seule fournaise sert à la fois de forge et d'Enfer. Quel que soit le rapport éventuel avec les volcans des mers nordiques, c'est tout de même une image de Grégoire le Grand qui est reprise : l'*Olla Vulcani* de l'Etna[373].

Personnages et lieux forment donc ici un ensemble. Mais cependant, la vallée dont les versants sont brûlants et glacés échappe à cette cohérence. En effet, Boniface avait superposé les deux Enfers. L'éternel, inférieur en même temps, était ainsi inaccessible aux regards, seul le provisoire était, au moins superficiellement, apparent. Bède montre les deux. Celui qui était provisoire devient définitif et visible. L'autre est complètement transformé. Deux images y sont combinées : la vallée et la succession du chaud et du froid. Le supplice de l'alternance est évoqué ailleurs dans l'œuvre de Bède. Il le déduit d'une exégèse de Luc 13/28, où sont évoqués les pleurs et les grincements de dents de ceux que le maître de maison aura rejetés

[366] Ch. 24, Selmer, p. 64/4-6.
[367] Selmer, p. 64/1-3.
[368] Selmer, p. 64/13-15.
[369] Selmer, p. 65/18-21.
[370] Ch. 25, Selmer, p. 67/26.
[371] Selmer, p. 67/25.
[372] Selmer, p. 67/27-29.
[373] *Dialogues*, IV, 31, 3, SC 265, pp. 104-105 et 36, 12, pp. 122-123. Voir aussi la description de l'Etna dans Bède, *De Natura Rerum*, L, *Incendium Ethnae* (CCL 123 A, p. 233) où il démarque Isidore de Séville (*De Natura Rerum*, XLVII, 4, éd. J. Fontaine, Bordeaux 1960, p. 322-325) en comparant le volcan aux flammes de la Géhenne. Mais, à la différence de Grégoire le Grand, il ne situe pas concrètement la Géhenne dans l'Etna. Voir J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 567 et t. III, p. 1113.

au dernier jour dans la Géhenne. Selon lui les pleurs sont provoqués par la chaleur et les grincements de dents par le froid[374]. Il reprend une opinion de saint Jérôme suscitée par un passage du livre de Job[375]. Il faut noter que l'association du froid et des grincements de dents se trouvait déjà dans l'*Apocalypse de Paul*. Le dernier lieu de supplice y était destiné à ceux qui nient la résurrection du Christ, placés en compagnie du ver immortel *in frigore et stridore dencium*[376]. Cet endroit où il n'y a que froid et neige[377] faisait suite immédiatement au Puits aux sept Sceaux où Paul voyait les *massas igneas* de ceux qui ne croyaient pas à l'Incarnation[378]. Mais l'idée de réserver ce double châtiment aux mêmes pécheurs, dans un même lieu, semble bien apparaître chez saint Jérôme pour la première fois :

> «Job me paraît vouloir parler comme de deux Géhenne, l'une du feu l'autre du froid, à travers lesquelles le diable, l'hérétique et l'impie passeraient alternativement. Peut-être, dans une même Géhenne, une souffrance semblable des sens pourrait provenir, pour ceux qui y seraient torturés, du fait d'éprouver successivement une sorte de feu brûlant suivi d'un accès de froid excessif. L'interversion de la torture, tantôt le froid tantôt la chaleur, ferait à ceux qui y seraient soumis le même effet qu'un changement de lieu. Et peut-être est-ce de cela que le Seigneur veut parler dans l'Évangile, en disant : «Jetez-les dans les Ténèbres extérieures : là il y aura des pleurs et des grincements de dents». Dans la mesure où, ici, le grincement des dents serait provoqué par la rigueur du froid. A ce propos également, nous pouvons découvrir une certaine ressemblance en nos propres corps quand, à la suite d'une abondance de rougeurs, signe de très grande chaleur, dans les accès de fièvres intermittentes, un froid intolérable précède le feu très ardent des fièvres qui suivent; et les médecins disent que ces deux effets qui paraissent contraires sont engendrés dans l'homme par la même substance unique du fiel»[379].

Saint Jérôme reprend brièvement cette analyse dans son *Commentaire sur Matthieu*[380], où il la présente non plus au potentiel mais à l'indicatif. Bède, nous l'avons vu, fait de même et la vallée est celle

[374] Sur ce thème voir Plummer, *Baedae Historia*, n. 270 *supra* p. 296; J. Vendryes, *L'Enfer glacé*; M. P. Ciccarese, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio*, p. 54 et n. 42-44.

[375] Job XXIV, 19. Bède, *In Lucam* IV, XIII, 28, CCL 120, p. 272 et St. Jérôme, *Comm. in Evangelium Matthaei* Lib. Cap. X, PL 26/66 C et surtout *Comm. in Librum Job* cap. XXIV, PL 26/685 CD.

[376] AP 42, 1.

[377] AP *ibid.*

[378] AP 41, 2.

[379] In Job c. XXIV, PL 26/685 CD.

[380] *Op. cit.*, n. 375 *supra*.

de la Géhenne[381]. Mais, dans le récit de Drythelm, le terme de Géhenne est employé pour désigner la fournaise, *os gehennae*[382]. La vallée n'est pas nommée. En outre, elle n'est plus l'Enfer des derniers temps mais un lieu provisoire. Un transfert a été opéré, qui modifie la structure traditionnelle de l'Au-delà.

D – Quatre lieux

Celui-ci contient donc quatre lieux[383]. La vallée et la fournaise d'une part, les deux prairies paradisiaques d'autre part, dédoublent respectivement l'Enfer et le Paradis. De ces quatre emplacements, deux suscitent une mise au point du guide. Dans la vallée Drythelm croit trouver l'Enfer

> «dont j'avais entendu très souvent décrire les tourments intolérables»[384].

La première prairie, de même, le fait penser au Royaume des Cieux

> «dont j'avais entendu très souvent prêcher»[385].

Le guide le détrompe à chaque fois, ce qui laisse à penser que, dans les deux cas, le voyageur est en face de nouveautés. Les prédications qu'il avait entendues n'avaient jamais fait allusion à l'existence de ces deux lieux provisoires, sortes d'antichambres de l'Enfer et du Royaume des Cieux. Ce qu'avait dit Bède, dans son homélie, de la double Géhenne, à la suite de saint Jérôme, s'appliquait au Jugement dernier et non à la situation après la mort[386]. Le guide explique à Drythelm le sens de cette nouvelle structure :

> «Cette vallée que tu as aperçue, horrible avec ses flammes bouillonnantes et ses terribles froidures, est le lieu même où sont éprouvées et châtiées les âmes de ceux qui, ayant différé de confesser et corriger les crimes qu'ils commirent, ne se réfugient dans la pénitence qu'à l'article même de la mort et quittent ainsi leur corps; cependant ceux-ci, parce qu'ils se confessèrent et firent pénitence au moment de la mort,

[381] *Op. cit.*, n. 375 *supra* : *ubi duplex ostenditur gehenna...*

[382] Colgrave, p. 494.

[383] J. Le Goff, *La naissance*, p. 158 voit un système binaire dans la vision de Drythelm, à cause du mur qui sépare les deux univers. La division en quatre est cependant très claire, si l'on se réfère au système pénitentiel que nous analysons plus bas.

[384] Colgrave, p. 490.

[385] Colgrave, p. 492.

[386] Bède *In Lucam, op. cit.*, n. 375 *supra* : l'allusion au Jugement Dernier par le Christ est faite plus haut en XIII, 25 (p. 271).

parviennent tous au Royaume des Cieux au jour du Jugement. Mais les prières des vivants, les aumônes, le jeûne et, surtout, la célébration des messes les aident à être libérés avant le jour du Jugement. En outre, ce puits vomissant des flammes et puant, que tu as vu, est la bouche même de la Géhenne dans laquelle quiconque est tombé une fois ne sera jamais libéré pour l'éternité. Par contre, ce lieu fleuri dans lequel tu as vu resplendir et se réjouir cette très belle jeunesse est celui même où sont reçues les âmes de ceux qui sortent de leur corps avec, du moins, de bonnes œuvres; cependant ils ne sont pas d'une perfection telle qu'ils méritent d'être introduits aussitôt dans le Royaume des Cieux; pourtant tous entreront au jour du Jugement dans la vision du Christ et les joies du Royaume Céleste. Car tous ceux qui sont parfaits en toutes paroles, œuvres et pensées, dès qu'ils sont sortis du corps, parviennent au Royaume céleste. Au voisinage de ce dernier appartient ce lieu où tu as entendu le son de la douce psalmodie, accompagné de l'odeur de la suavité et de la splendeur de la lumière. Mais toi, puisque tu dois maintenant retourner à ton corps et vivre à nouveau parmi les hommes, si tu veilles à examiner plus attentivement tes actes et à garder ta vie et tes paroles dans la droiture et la simplicité, tu recevras toi aussi après ta mort une place, pour demeurer parmi ces troupes joyeuses d'esprits bienheureux que tu vois. Quant à moi, bien que j'aie à me séparer de toi pour un temps, j'ai fait en sorte que tu saches ce qui devait advenir de toi»[387].

a – Pénitence et châtiment

Ce texte est le premier commentaire complet de la structure quadripartite de l'Au-delà. Dans sa lettre Boniface plaçait seulement de brèves indications dans la bouche des anges[388]. Ici les explications forment un tout. Deux lieux sont situés aux extrêmes. L'un, la Géhenne, est destiné aux damnés définitifs, l'autre, le Royaume des Cieux, à ceux qui sont parfaits en paroles, œuvres et pensées. Entre les deux sont placés ceux dont la situation n'est pas définitive. Bien que tous soient promis au Royaume des Cieux, le chemin qu'ils doivent parcourir n'est pas le même. Ceux de la vallée n'ont fait pénitence qu'à l'article de la mort. Ils doivent donc être éprouvés et châtiés. Bède emploie les verbes *examinare* et *castigare*[389]. Le premier signifie juger, mais aussi éprouver. Ce dernier sens est employé par la Vulgate, dans les Psaumes, pour désigner l'épreuve du feu qui atteste l'innocence de la personne[390]. La nuance de jugement est donc implicite mais non première. Cette notion d'épreuve par le feu

[387] Colgrave, pp. 496-497.
[388] Tangl 11/11-13, 17-20, 26-27; 12/6-9, 12-14.
[389] Colgrave, p. 494.
[390] Ps 16/3; 65/10. La parole de Dieu elle-même est comme un métal éprouvé par le feu : Ps 11/7, 17/31. Le cœur de l'homme peut aussi être examiné par le feu : Ps 16/3.

pourrait évoquer aussi le passage de la Première Épître aux Corinthiens où saint Paul décrit comment sera éprouvée par le feu l'œuvre de chacun, si la *Vulgate* n'employait alors *probare*[391]. Le sens de *castigare,* par ailleurs, est sans équivoque. Ce qui se passe dans la vallée est un *examen* et une *castigatio* : une épreuve en même temps qu'un châtiment. La vision de Drythelm n'inclut pas de scène de jugement. Mais Bède, dans le chapitre suivant de son *Histoire,* raconte la mort d'un guerrier impénitent qui voit venir à son chevet deux *iuvenes* qui lui font constater, sur un écrit, la modicité de ses bonnes œuvres, et qui sont contraints alors de l'abandonner à l'armée des mauvais esprits[392]. Dans ce cas il s'agit, cependant, de quelqu'un d'impénitent et destiné à l'Enfer[393]. Ceux qui font pénitence *in extremis,* on ne sait qui les prend en charge après leur mort. Il semble probable que la répartition se fait au moment de la mort, comme la tradition l'atteste depuis l'*Apocalypse de Paul*[394].

Ceux qui ont été amenés dans la vallée ont négligé de confesser et corriger les péchés graves, les *scelera,* qu'ils avaient commis[395]. Ici encore un couple de verbes, *confiteri* et *emendare,* qui fait écho à *examinare* et *castigare.* L'aveu sur terre correspond à l'épreuve dans l'Au-delà. Mais les actions impliquées ne sont pas identiques. Avouer et corriger sont des actes volontaires, être éprouvé et châtié des actes subis. S'ils n'ont pas avoué et corrigé leurs fautes, ces pécheurs ont cependant fait confession et pénitence au moment de la mort, *confessio* et *paenitentia*[396]. L'aveu n'a donc pas été suivi d'une correction mais d'une simple pénitence, c'est à dire de la réconciliation liturgique non suivie de l'expiation[397]. Le séjour dans la vallée remplace alors celle-ci. Le guerrier impénitent abandonné aux esprits mauvais[398] avait refusé la *confessio* et la *paenitentia* par respect humain, il est condamné à la Géhenne. Ceux qui l'acceptent vont subir, dans l'Au-delà, l'épreuve et le châtiment. Les *scelera* ont déjà été avoués, l'âme est

[391] I Cor 3/13.

[392] V, XIII, Colgrave, pp. 498-503.

[393] Colgrave, p. 500 : Le guerrier refuse la pénitence, car il sait qu'il est déjà damné : *Non insanio, sed pessimam mihi scientiam certus prae oculis habeo.*

[394] Le tri se fait par la lutte entre les anges et les démons attestée par l'*Apocalypse de Paul* (14, 3; 15, 3), par la Vie de saint Antoine (c. 65). On l'a rencontré dans les Visions de Fursy, de Barontus et du moine de Wenlock. Bède connaît cette tradition, qu'il montre en action au moment de la mort du guerrier impénitent (V, XIII, Colgrave, p. 500).

[395] Colgrave, p. 494. Sur ce point voir *infra* n. 417.

[396] Colgrave, p. 494.

[397] Voir sur ce point C. Vogel, *Le pêcheur et la pénitence dans l'église ancienne,* pp. 41-44.

[398] Colgrave, p. 500.

maintenant éprouvée comme le métal passé au feu, puis plongée dans l'eau froide. Réduite à l'état passif, elle est châtiée également par le même traitement. Épreuve et châtiment forment donc les deux aspects complémentaires de l'*emendatio*, la correction, qui aurait dû avoir lieu sur terre. Au lieu d'être accomplie volontairement elle est subie passivement.

L'épreuve-châtiment consiste à être balloté du feu à la glace sans le moindre répit. Ce caractère incessant est souligné comme pour s'opposer au thème du répit ou *refrigerium* temporaire montré dans les visions précédentes[399]. Mais, dans cette situation, les âmes n'ont plus d'activité personnelle, elles ne peuvent plus intercéder pour elles-mêmes. Seuls les vivants ont le loisir de le faire à leur place par les prières, les aumônes, le jeûne et, surtout, les messes. Ces actes agissent sur la durée du séjour et non sur sa nature ou son intensité. La conscience du temps joue donc un rôle dans ce système. Elle est liée à la communication des suffrages entre vivants et morts. La réduction de la durée de la peine dépend, en effet, d'une compensation effectuée par un autre, et ailleurs. Jeûne et aumône sont des privations de biens matériels, mais seul le don au pauvre est fait en faveur d'un autre. Le jeûne est purement personnel. Il accompagne naturellement la prière[400]. L'aumône, de plus, a une valeur eschatologique[401] : c'est un don au Christ à travers ses pauvres. De fait, l'ensemble formé par les prières, l'aumône, le jeûne et les messes va dans le même sens : ce sont des formes de prières d'intercession auprès de Dieu. L'aspect charitable est secondaire. La compensation ne s'opère pas sur un plan matériel, mais purement spirituel : de la prière en échange de temps. Bède insiste particulièrement sur la messe, à la suite de Grégoire le Grand[402], ce qui concourt à accentuer la notion d'intercession. L'Eucharistie joue un rôle dans l'Au-delà, le salut pour les pécheurs terrestres est étendu à leur vie d'outre-tombe. La seule condition est qu'ils aient avoué avant de mourir.

L'âme qui sort de la vallée doit rejoindre celles qui se trouvent dans le *locus amœnus* qui sert de Paradis[403]. Du moins peut-on logiquement le supposer, bien que Drythelm n'en dise rien. Celles qui s'y trouvent déjà ne sont pas suffisamment parfaites pour rejoindre le Royaume des Cieux. Mais elles sont sorties de leur corps avec de bonnes œuvres. Il en résulte que les deux catégories doivent être

[399] Colgrave, p. 490 et *supra* pp. 180-184 et 209-210.
[400] Voir P. Deseille art. *Jeûne* dans DS 8 (1974), col. 1164-1175.
[401] Voir notamment saint Augustin, *Enchiridion* XIX-XX, BA 9, pp. 71-76.
[402] *Dialogues*, IV, 57-62, SC 265, pp. 184-207 et *supra* p. 51-53.
[403] Colgrave, p. 494.

alors situées au même degré de perfection, ou d'imperfection puisque les parfaits sont dans le Royaume des Cieux. Le critère d'admission, ce sont les bonnes œuvres qu'il faut avoir accomplies. Il est probable qu'il s'agit de celles par lesquelles les vivants aident les défunts : prières, aumônes, jeûne et, surtout, messes. Les trois premières pratiques sont recommandées depuis longtemps, on les trouve notamment énumérées par Césaire d'Arles dans son sermon adressé aux pénitents publics[404]. Quant aux messes, Grégoire le Grand en a fait le grand moyen d'intercession pour les défunts[405]. Mais il ajoute que

> «le plus sûr est de faire soi-même, quand on est vivant, le bien qu'on pourrait espérer pour soi après sa mort de la condescendance d'autrui»[406].

Et il prescrit d'offrir chaque jour à Dieu le sacrifice de la messe[407]. Celui qui a accès au *locus amœnus* a donc accompli dans sa vie ce que l'on exige du pénitent pour qu'il soit réconcilié, à moins qu'il n'ait lui-même subi dans sa totalité le processus pénitentiel : l'exercice des bonnes œuvres et la participation au sacrifice eucharistique.

Le commentaire placé dans la bouche de l'ange se résume en fait, dans sa partie innovatrice, à la transposition dans l'Au-delà du processus de pénitence publique traditionnel. Ce qui permet ce transfert, c'est l'idée que les vivants peuvent accomplir à la place du mort les bonnes œuvres que l'âme ne peut plus faire elle-même. La pratique ancestrale de la prière pour les morts trouve ici une justification définitive. De même, la *supplicatio* de l'évêque et des fidèles au moment de la réconciliation[408] est remplacée par cette intercession des vivants. Dans le processus liturgique, la durée du temps de pénitence était laissée à l'appréciation de l'évêque[409]. En réalité, comme en témoigne déjà le *Sacramentaire Gélasien*, elle était limitée, aux VIIe et VIIIe siècles, à la durée du Carême[410]. Dans l'Au-delà, le terme fixé est le Jugement dernier et, bien que Bède ne le dise pas, c'est le Christ qui peut décider de l'anticiper.

[404] Voir saint Césaire, Sermon 67, SC 330, pp. 132-133. Voir aussi Bède, HE, V, 19, Colgrave p. 516 : le roi Cenred finit sa vie à Rome sous l'habit monastique, comme pénitent donc, et s'adonne «aux prières, aux jeûnes et aux aumônes» jusqu'à sa mort.

[405] Voir *supra* n. 402.

[406] *Dialogues*, IV, 60, 1, SC 265, pp. 200-201 : *Inter haec pensandum est quod tutior uia sit, ut bonum quod quisque post mortem suam sperat agi per alios, agat dum uiuit ipse pro se.*

[407] *Ibid.* : *Debemus itaque... cotidiana Deo lacrimarum sacrificia, cotidianas carnis eius et sanguinis hostias immolare.*

[408] Voir B. Poschman, *Pénitence et onction des malades*, p. 87.

[409] *Ibid.*, p. 85 et saint Augustin, *Enchiridion* 65, BA 9, pp. 218-219.

[410] B. Poschman, *Pénitence*, pp. 86-87.

A l'appui de sa démonstration, Bède cite deux cas de morts sans confession. Le premier est celui de ce guerrier dont nous avons parlé. Le roi Cenred, qui mourra plus tard en odeur de sainteté[411], l'incite à s'y résoudre : *Ammonebat ergo illum sedulo ut confiteretur et emendaret ac relinqueret scelera sua, priusquam subito mortis superuentu tempus omne pænitendi et emendandi perderet*[412]. Là encore la précision du vocabulaire renvoie au schéma pénitentiel : confesser et amender évoquent la confession et la correction. Il s'agit bien aussi du pardon des *scelera,* des péchés graves prévus dans la pénitence publique[413]. Une fois mort, ajoute Bède : *paenitentiam, quam ad breue tempus cum fructu ueniae facere supersedit, in aeternum sine fructu pœnis subditus facit*[414]. En refusant la confession *in extremis*, qui lui aurait apporté le fruit du pardon, il est privé du fruit de la peine. Le second cas raconté par Bède est celui d'un frère convers de sa connaissance, un artisan très habile, qui menait une mauvaise vie[415]. Malade et à toute extrémité, il voit les Enfers ouverts et Satan plongé au fond du Tartare, avec Caïphe et ceux qui tuèrent le Christ au milieu des flammes vengeresses. Et dans leur voisinage, il constate qu'une place est prévue pour lui. Il meurt en disant aux frères qui le poussaient à faire pénitence qu'il n'est plus temps pour lui de changer de vie, alors qu'il a vu son jugement déjà accompli. Il ne reçoit pas le viatique, est enterré dans un coin reculé du monastère, et personne n'ose dire des messes, chanter des psaumes ou même prier pour lui. Ces deux histoires, complémentaires de la vision de Drythelm, insistent en fait sur la nécessité de la confession *in extremis.* Le guerrier aurait eu le temps de la faire, il la refuse par respect humain : il craignait les moqueries de ses compagnons, en cas de guérison[416]. Au moment où ils ont leur vision, l'un et l'autre ont laissé passer le temps du repentir. Tous deux avaient sur la conscience des péchés graves.

[411] Colgrave, p. 498, n. 2.

[412] *Ibid.*.

[413] Le *Sacramentaire Gélasien*, compilé à Rome au VII[e] siècle, contient le rituel de la pénitence publique le plus ancien. Son texte a été ensuite reproduit par Reginon de Prüm et le *Pontifical Romano-Germanique*. Dans ces textes est employé le terme *crimina* (voir par exemple Vogel-Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique* II, pp. 59-60). Voir aussi C. Vogel, *Le pêcheur et la pénitence dans l'église ancienne*, pp. 33-34.

[414] Colgrave, p. 500.

[415] V, XIV, Colgrave, pp. 502-505.

[416] Colgrave, p. 498.

b – Purgation

On a fait remarquer que, dans ce texte, il n'est jamais question de purgation. Ni le verbe *purgare*, ou un synonyme, ni l'expression *ignis purgatorius* ne sont employés[417]. Cela tient certainement au point de vue pénitentiel que Bède entend privilégier. En effet, dans une de ses homélies, il n'hésite pas à s'en servir, mais dans un contexte un peu différent[418]. Bède prêche sur la fin du prologue de l'*Évangile de Jean*[419]. Après avoir expliqué comment le Père est manifesté par le Fils, il termine en exposant la promesse faite par le Christ de se manifester lui-même à ceux qui l'aiment :

«Non seulement alors le Fils, unique engendré, annoncera Dieu, c'est à dire manifestera aux hommes la gloire de la sainte et indivise Trinité qui est un seul Dieu quand, après le Jugement Universel, il introduira tous les élus, à égalité, dans la vision de sa gloire; mais il l'annonce aussi chaque jour, chaque fois que pour chacun de ses fidèles parfaits, aussitôt qu'ils sont libérés de la corruption de la chair, il entreprend d'accomplir ce qu'il avait promis, en disant : «Qui m'aime est aimé de mon Père et moi je l'aimerai et me manifesterai à lui»[420]. Moi-même, dit-il, je me manifesterai à ceux qui m'aiment afin que moi, qu'ils connurent mortel en leur nature, désormais ils puissent me voir égal en ma nature au Père et à l'Esprit Saint. Mais il faut croire que cela se produit pour les apôtres, les martyrs, les confesseurs et tous les hommes à la vie plus stricte et plus parfaite dont l'un, conscient de la valeur de ses combats, n'hésita pas à attester à son propre sujet : «je désire mourir et être avec le Christ»[421]. D'autre part, il y a dans l'Église de nombreux justes qui, après la dissolution de leur chair, sont reçus sur le champ dans le repos bienheureux du Paradis, où ils attendent en grande joie parmi les grands chœurs de leurs compagnons de réjouissances, avant de venir et d'apparaître devant la face de Dieu après avoir reçu leur corps. Plusieurs, cependant, du moins à cause de leurs bonnes œuvres, sont destinés par avance à partager le sort des élus, mais, à cause de certaines mauvaises actions pour lesquelles ils sont sortis de leurs corps en état d'impureté, sont reçus après leur mort dans les flammes du feu purgatoire pour y être sévèrement châtiés, et sont soit purifiés de la souillure de leurs vices par une longue épreuve dans celui-ci jusqu'au jour du Jugement, soit délivrés auparavant de leurs peines par les prières, les aumônes, les jeûnes, les supplications

[417] Le Goff souligne cet aspect ainsi que l'absence du vocabulaire de la purgation (*La naissance*, p. 158). Il pense à une omission en raison du genre littéraire qui exclut les termes canoniques. Nous avons vu qu'en fait Bède ne recule pas, au contraire, devant les expressions canoniques.

[418] Homélie I, 2 *In Adventu*, CCL 122, pp. 7-13. Voir A. Michel, art. *Purgatoire*, DTC 13 (1936), col. 1227.

[419] Jn 1/15-18.

[420] Jn 14/21.

[421] Ph. 1/23.

et les offrandes d'hosties salutaires de leurs amis fidèles, et parviennent eux-mêmes au repos des bienheureux»[422].

Ce passage diffère de l'explication de l'ange par son point de départ, d'abord. Ici, il s'agit de la promesse du Christ faite aux apôtres et à ceux qui leur sont assimilés, selon Bède : les martyrs, les confesseurs et les hommes à la vie parfaite. Ils correspondent à ceux qui sont

«parfaits en toutes paroles, œuvres et pensées»[423]

et qui vont immédiatement au Royaume des Cieux. Bède, dans l'homélie, tourne ensuite son regard vers les justes qui vont au Paradis, au milieu des chœurs qui se réjouissent. La similitude d'expression et de situation évoque le *locus amoenus* où se réjouit la «belle jeunesse» qu'a contemplée Drythelm. Un degré plus bas, on trouve, dans les flammes du feu purgatoire, ceux qui ont accompli du moins de bonnes œuvres, comme ceux qui sont dans la vallée. Bède ne descend pas, dans l'homélie, jusqu'à la Géhenne parce que son discours a pris comme point de départ la promesse du Christ, et qu'il n'a pas à tenir compte de ceux qui en sont exclus.

Une seconde différence réside dans la qualification des lieux. Dans l'homélie, le *locus amœnus* y est appelé par son nom : le Paradis. De même la vallée : les flammes du feu purgatoire. Par contre le Royaume des Cieux, clairement désigné dans le voyage de Drythelm, ne l'est pas ici. Le fait de contempler la Trinité suffit à le caractériser. La rencontre des deux textes permet en fait de nommer les quatre lieux. Les divergences viennent de ce que, dans l'homélie, Bède part du plus haut sans aller jusqu'au lieu de l'exclusion définitive de la vision de Dieu, tandis que le trajet de Drythelm, au contraire, partant du bas, prive le voyageur du sommet, auquel nul être vivant ne peut avoir accès. En outre, l'homélie procède au moyen d'une exégèse d'un texte de l'Écriture, tandis que le voyage décrit un paysage d'outre-tombe, et sa progression s'arrête là où l'excès de la lumière et de la vie bienheureuse n'est plus accessible à des yeux humains. Il faut se souvenir de ce que Bède humanise le plus possible la démarche de Drythelm, alors que Boniface spiritualisait celle du moine de Wenlock. Ce dernier voyait les murs de la Jérusalem Céleste[424], Drythelm ne voit rien. Le paradoxe est que la démarche la plus humanisée aboutit à une limite spirituelle, alors que la plus spiritualisée s'arrête sur une vision matérialisée.

Là où les deux textes de Bède se rencontrent le mieux, c'est pour

[422] I, 2, 194-220, CCL 122, pp. 12-13.
[423] Colgrave, p. 494.
[424] Tangl 12/10-14.

qualifier l'état des âmes dans le feu purgatoire ou la vallée. L'homélie emploie pour ce faire le verbe *castigare* et le substantif *examinatio*[425], soit le même vocabulaire que le commentaire de l'ange. De même, on retrouve dans les deux cas les *bona opera,* équilibrées dans l'homélie par les *mala opera* qui empêchent l'entrée au Paradis. Cependant une faible divergence demeure. Ceux qui sont dans les flammes du feu purgatoire y viennent pour purifier la souillure de leurs vices[426]. Le terme *uitium* a remplacé *scelera,* mais le degré est le même : il s'agit bien de péchés majeurs. Il est à noter aussi qu'aucune allusion n'est faite à I Cor 3/11-15. C'est que ce texte de saint Paul avait été commenté en fonction de la purification des péchés légers[427], alors qu'ici il s'agit de péchés graves. Bède, en fait, en opérant ce glissement, a voulu mettre un point final au problème de la réconciliation *in extremis* accordée depuis longtemps aux mourants, sans que ceux-ci aient eu la possibilité d'accomplir le temps de pénitence nécessaire[428]. Ils étaient laissés à la miséricorde de Dieu : maintenant ils savent ce qui les attend.

Drythelm est un laïque. Le schéma littéraire adopté par Bède se réfère à cet état de vie. Non que son texte soit destiné directement à leur édification : ceux qui liront son *Histoire* ne peuvent être que des savants. Mais l'emploi de la première personne, comme le cadre terrestre du récit, se réfère à un mode de narration dépouillé du contexte de la culture ecclésiastique. Les références au vol de l'âme, au transport par les anges, au cosmos, à la vision spirituelle ont disparu. Tout reste au niveau de l'expérience humaine quotidienne. Le monde de l'Au-delà prolonge celui d'ici-bas et s'inscrit dans les mêmes coordonnées. Un procédé semblable est utilisé par la *Navigation de saint Brendan* où l'Enfer et le Paradis se rencontrent en mer, dans des îles, au milieu des poissons. Brendan et ses compagnons sont des moines, mais ils marchent sur les traces des navigateurs laïques, héros des *Imrama* de la tradition orale[429]. Ceci constitue un premier niveau du récit, que Bède et peut-être avant lui le prêtre Haemgisl interprètent pour le réintégrer dans le cadre de la doctrine ecclésiastique. Ce deuxième niveau agit sur le premier, au point que l'on ne peut sa-

[425] P. 13/215-216.

[426] P. 13/216-217 : *a uitiorum sorde mundantur.*

[427] Bède prend donc ici la suite de saint Augustin et de Grégoire le Grand (voir par exemple Le Goff, *La naissance*, pp. 125 et 136). Mais il fait subir à leur doctrine une inflexion telle qu'il ne peut les citer ou reprendre leurs analyses directement, c'est le cas pour I Cor 3/11-15.

[428] Sur la pénitence *in extremis* voir C. Vogel, *Le pêcheur et la pénitence dans l'église ancienne*, pp. 41-49 et *supra* p. 37 et suiv.

[429] Sur ce genre littéraire voir en dernier lieu G. Orlandi, *Temi e correnti*, pp. 553-554 et n. 95.

voir exactement ce que Drythelm avait réellement vu. Fursy, Barontus et le moine de Wenlock pouvaient être influencés par le milieu dans lequel ils vivaient. Ils ne pouvaient rien avoir vu d'autre que ce qui était compatible avec leur culture, et celle du rédacteur de leur vision. Ici le processus est différent : l'interprète impose au narrateur son propre point de vue, mais se distingue de lui.

Le même procédé se retrouve employé par Bède dans l'histoire du guerrier impénitent. Il raconte lui-même au roi Cenred, à la première personne, ce qui lui est arrivé :

> «Il y a peu entrèrent dans cette maison deux très beaux jeunes gens et ils s'assirent auprès de moi, l'un à ma tête et l'autre à mes pieds...»[430].

De même, plus loin, l'armée des mauvais esprits assiège la maison et l'envahit[431]. Le guerrier ne s'est pas endormi, il n'est pas mort non plus, il assiste à la scène les yeux ouverts. Les démons le frappent et le torturent sur place[432]. Par contre le frère de mauvaise vie, mais membre d'une communauté monastique, est transporté aux Enfers où il voit Caïphe et ceux qui ont tué le Christ[433]. L'influence de la culture ecclésiastique est déjà présente avec l'indication du transport et la rencontre des personnages de l'Histoire Sainte. De plus le récit est au style indirect[434].

Félix de Crowland raconte une aventure, arrivée à un guerrier converti et devenu ermite, dans la *Vie de Guthlac*, écrite quelques années après les récits de Bède[435]. Il y explique comment Guthlac fut une nuit transporté *corporaliter* en Enfer par des mauvais esprits qui avaient envahi son ermitage. Félix s'inspire dans sa description de la *Vision de Fursy*[436] et cite lui aussi l'Énéide[437]. Les démons ligotent

[430] Colgrave, p. 500 : *Paulo ante, inquit, intrauerunt domum hanc duo pulcherrimi iuuenes, et resederunt circa me, unus ad caput et unus ad pedes...*

[431] *Ibid.*

[432] *Ibid.* De même, dans la vision du moine de Wenlock, les mauvais esprits déchirent le corps du roi Ceolred avant sa mort : *diversis eum tormentis inaestimabiliter fatigantes lacerabant* (Tangl 14/18-19). Ce thème est repris de Grégoire le Grand et met en rapport les affres de la mort avec l'intervention des démons, voir *supra* p. 34 et suiv.

[433] Colgrave, pp. 502-504.

[434] Colgrave, p. 504 : *coepit narrare quia...* Cependant deux phrases du frère sont citées au style direct.

[435] *Felix's Life of Saint Guthlac* éd. B. Colgrave. Sur ce texte voir W. F. Bolton, *The Latin Revisions*, pp. 36-52. Bolton montre notamment que Félix connaissait l'œuvre de Bède y compris l'*Historia Ecclesiastica* (p. 37).

[436] Voir éd. Colgrave, *Félix*, pp. 179-180.

[437] Ed. Colgrave, *Félix*, p. 108.

Guthlac, l'immergent dans un marais, le traînent à travers les ronces. Puis ils le battent avec des verges de fer avant de le transporter, en volant, vers le nord à travers les espaces aériens glacés. Enfin ils lui montrent les tourments du Tartare où il voit l'abîme de flammes mêlées de glaces, comme dans la vallée de Drythelm[438]. Il y contemple les âmes des pécheurs qui subissent d'innombrables variétés de tortures. Enfin il est délivré par saint Barthélemy qui le fait raccompagner par ses compagnons à son ermitage. Si le récit n'est pas à la première personne, on y retrouve cependant, les coordonnées terrestres : le Tartare est situé au Nord. De même le trajet est corporel et l'on ne sort pas du monde d'ici-bas. Seul saint Barthélemy descend de l'Olympe, du ciel donc[439]. Lc contexte est semblable à celui du voyage de Drythelm. On peut ajouter que Guthlac reçut plusieurs visites du roi Aethelbald[440], auquel il dut raconter ses aventures comme Drythelm le faisait au roi Aldfrid[441]. De même, le guerrier impénitent était assisté par le roi Cenred[442]. Ces histoires concernent avant tout des laïques qui, au moment de leur mort, ont bien besoin de la pénitence pour assurer leur salut. Bède et Félix, en les mettant par écrit, n'oublient certainement pas ce contexte particulier. Leurs récits sont destinés, certes, à des savants, mais pour que ceux-ci les propagent à l'usage des laïques.

III – Du feu purgatoire à l'Enfer-Purgatoire

Bède et Boniface, proches contemporains, ont vu l'Au-delà de façons très différentes. Il est vrai que les observateurs n'étaient pas les mêmes : un laïque illettré, arpenteur prosaïque d'un itinéraire bien jalonné; un moine instruit, qui survole la *machina mundi* et la contemple avec les yeux de l'âme. Tous deux marquaient un des points d'aboutissement possibles d'une tradition, même si, par son commentaire théologique comme par son option littéraire, le récit de Bède était voué à une postérité immédiate plus importante. La confrontation des deux textes permet de rassembler les principaux

[438] Noter cependant qu'il n'est pas question ici d'un lieu de purgation ou d'épreuve, mais seulement de la Géhenne.
[439] Ed. Colgrave, *Félix*, p. 106.
[440] *Ibid.*, pp. 6-7 et 124.
[441] Colgrave, p. 496.
[442] Colgrave, pp. 498-500.

éléments de l'évolution des conceptions sur l'Au-delà du VI[e] au VIII[e] siècle, évolution faite d'incertitudes et de tâtonnements.

1 – La conquête du temps

Si saint Augustin a ouvert la voie à l'exploration de l'Au-delà actuel, c'est essentiellement, nous le savons, en ménageant une place au temps, à la durée entre la mort et le Jugement Dernier, tout en s'efforçant cependant de fermer la porte à une forme d'investigation supplémentaire, et tout en niant qu'il soit possible d'y aller voir de plus près. Grégoire le Grand, en mettant en scène des voyages dans l'Au-delà, avait ouvert une brèche qu'il s'était efforcé de colmater, d'ailleurs, en introduisant l'idée que les récits rapportés étaient symboliques. En fait, cette ultime barrière n'avait pas tenu, même si certains, comme Grégoire de Tours ou l'auteur des *Vitae Patrum Emeretensium,* en avaient maintenu l'illusion par le choix d'images traditionnelles : le banquet céleste, le palais. Ce qui a provoqué cette sorte de chute dans le temps et les lieux, est, évidemment, la nécessité d'une purgation des fautes dans l'Au-delà. La source de ce besoin fut le problème posé par la pénitence *in extremis.* Que faire des péchés pardonnés, mais non rachetés? La tradition ancestrale de la prière pour les morts engageait à penser que quelque chose était possible en faveur de leurs âmes. Mais on pouvait supposer que l'efficacité en était reportée au Jugement Dernier, où un ultime baptême de feu pouvait effacer au moins les fautes légères.

Ce qui a encouragé saint Augustin à placer ce feu après la mort est, peut-être, l'idée qu'il se faisait de l'âme suivant la tradition néoplatonicienne. Siège de la mémoire et de la pensée, et donc de la responsabilité morale, elle ne pouvait perdre ses capacités dans l'Audelà. Elle pouvait et devait être purgée de ses fautes. Mais une purgation pendant le passage, en un clin d'œil, à l'éternité par la Résurrection Finale, n'était pas vraisemblable. Il y fallait du temps et ce temps ne pouvait être trouvé qu'après la mort, tant que l'âme garde sa capacité de mémoire et de pensée, donc de souffrance, et tant que l'éternité n'est pas venue figer chaque être dans le bonheur ou le malheur définitif. Cela posait des problèmes anthropologiques que saint Augustin n'avait pas vraiment résolus. Mais la période après la mort était entièrement soumise à la toute-puissance de Dieu, et nul être humain ne pouvait savoir quoi que ce fût à son sujet. Grégoire le Grand avait essayé d'expliquer comment un feu matériel pouvait s'attaquer à une substance incorporelle. Son interlocuteur conventionnel avait eu l'air convaincu, et la question n'avait plus été posée en ces termes; elle ne le serait plus avant longtemps.

Cette intégration du temps dans l'Au-delà n'était pas aussi simple à représenter qu'on pourrait l'imaginer aujourd'hui. Les

images traditionnelles dont on disposait n'allaient pas forcément dans ce sens. Le *locus amœnus*, comme le palais céleste ou la Cité de Dieu sont des figurations de l'éternité heureuse, de même que le Tartare ou la Géhenne en sont de l'éternité malheureuse. La perception du temps suppose des repères dans le déroulement d'un flux ininterrompu. Dans la version primitive de l'*Apocalypse de Paul*, le Christ venant à Pâques chercher des âmes introduisait une forme de périodicité. Mais ce motif fut transformé au cinquième siècle en celui du Répit, apparu en même temps ou auparavant chez Prudence. C'était encore une forme de périodicité, utilisée plus tard chez Barontus et, pour Judas, dans la Navigation de saint Brendan. Mais il s'agissait d'un rythme liturgique lié à Pâques ou au Dimanche. C'était encore un temps cyclique et extérieur au sujet torturé. La notion d'épreuve réintroduisait sinon l'initiative du moins la conscience du tourmenté. Ainsi le passage du pont voit son succès ou son échec lié non point à l'habileté du marcheur, mais à l'état de sa conscience plus ou moins pure. Chez Grégoire le Grand comme chez Grégoire de Tours (Sunniulf), ce passage est relativement bref : le temps pour l'âme, soit de tomber dans l'abîme ou le fleuve de feu, soit de traverser pour gagner la prairie. Là, dans les deux cas, sa situation est fixée au moins jusqu'au Jugement Dernier. Donc le temps disparaît encore. Traverser le feu comme le fait l'âme de Fursy est une épreuve, une ordalie, mais sans aucune mention de durée. Fursy en sort parce qu'il est en fait encore vivant, mais ceux qui y sont plongés, comme le pécheur qui l'a heurté au passage, en sortent-ils avant le Jugement Dernier? Placer les âmes dans un lieu tel que l'Enfer Supérieur ne résout pas la question. Ainsi celles que le moine de Wenlock voit sous la forme d'oiseaux noirs y restent jusqu'au Jugement Dernier. D'où l'introduction d'un répit momentané non lié à un rythme extérieur, qui introduit une perception au moins fugitive du temps. Le *refrigerium*, apporté régulièrement à la sixième heure par les anges dans le voyage de Barontus, délimitait un rythme journalier. Mais, pas plus que le répit accordé aux oiseaux noirs, il n'était lié à l'état personnel, à la conscience de celui qui était torturé. L'utilisation du pont par Boniface, pour l'expiation des péchés légers, avait l'avantage de combiner l'épreuve et la durée de la traversée à l'intérieur du fleuve. De plus, les niveaux différents auxquels les âmes étaient plongées, liés à leur degré d'imperfection, faisaient une place à l'état de leur conscience. Mais cette solution n'était appliquée qu'aux péchés légers. Si, d'autre part, Boniface affirmait que les prières des vivants jouaient un rôle dans le processus de rachat des âmes, il n'expliquait pas comment.

Dans ces conditions, la solution de Bède était-elle complètement

satisfaisante? Pas tout à fait. Les âmes dans la vallée subissent, selon lui, à la fois une épreuve et un châtiment. Une épreuve suppose une issue possible. Celle-ci n'est pas liée à l'initiative du pécheur, mais à celle des vivants. Donc, la mesure de la durée est encore rattachée à des critères extérieurs à la personne. Mais on peut supposer que la gravité de la faute joue un rôle dans la détermination du temps de la peine. L'important, aussi, c'est que cette durée est forcément inégale pour chacun. L'attente a donc un objectif, bien que le temps au bout duquel arrive l'issue ne soit pas mesurable par l'individu. Mais, par le fait même de l'inégalité de durée, l'âme en souffrance est individualisée par rapport aux autres. Il reste que le châtiment est le même pour tous, quelles que soient la nature et la gravité des péchés commis. Il fallait donc encore individualiser la peine. L'«infernalisation» du feu purgatoire était à terme inévitable avec l'introduction des tortures différenciées[443].

2 – Du baptême à la pénitence

Cependant le voyage dans l'Au-delà ne faisait pas, au départ, partie d'une structure pénitentielle analogue à celle qu'utilise Bède. En effet *l'Apocalypse de Paul,* si elle n'ignorait pas cet aspect, plaçait son discours dans le seul cadre accessible au IIe siècle : celui du baptême. Le destin de l'âme dans l'Au-delà s'y conformait assez clairement. L'âme bonne est transportée par Michel jusqu'à la Cité du Christ, au passage elle est baptisée dans le lac Acherusa. Les âmes des *dipsuchoi* avant d'atteindre le *Refrigerium* séjournent dans le fleuve de feu. De même, l'emplacement de l'Enfer à l'ouest et du Paradis à l'est se référait à une symbolique baptismale. Mais à partir du cinquième siècle, ce texte avait subi des transformations telles que sa structure primitive n'était sans doute plus très perceptible. En outre, le problème de la pénitence avait évolué. D'une part, la liturgie de la pénitence publique était en voie de formation; d'autre part, la question de son application *in extremis* passait au premier plan. Cependant bien que la vision de Fursy y fasse allusion, à propos du mourant dont celui-ci avait reçu un don, bien que l'ange qui raccompagne le visionnaire à son corps ait pris soin de définir l'attitude à adopter en de telles circonstances, le texte lui-même est encore construit suivant un schéma baptismal. L'image du baptême de feu transformé en ordalie est au centre de sa conception. Peut-être l'influence d'Origène, dans la traduction latine, en est-elle responsable pour Fursy comme pour Boniface[444]. Barontus lui-même

[443] Nous empruntons l'expression à Jacques le Goff, *La naissance*, pp. 278-279.

[444] Voir *supra* p. 213.

fait allusion à la pénitence. Saint Pierre la lui impose. Mais il doit l'accomplir sur terre avant de mourir s'il veut rejoindre ses frères au Paradis. Le geste de saint Pierre chassant les démons en brandissant ses clés peut évoquer une absolution, mais aussi un exorcisme. Dans tous les cas il n'est jamais question d'un rituel de pénitence qui pourrait se prolonger dans l'Au-delà.

Passer de la liturgie baptismale à celle de la pénitence publique ne représente cependant pas une rupture. En effet la seconde prend la suite de la première. Nouveaux baptisés et pénitents sont introduits ou réintroduits dans la communauté chrétienne à la même époque, au temps de Pâques[445]. Dans les deux cas il s'agit de laver les fautes passées. La pénitence est, dans une certaine mesure, une réitération du baptême. L'*Apocalypse de Paul* dans le schéma baptismal retenait seulement l'aspect pénitentiel. De même la *Vision de Fursy* utilisait surtout la fonction probatoire et purificatrice des feux baptismaux. Il suffisait à Bède de franchir un pas supplémentaire pour adopter un schéma plus cohérent. Ce pas supposait qu'il fût admis que les vivants pouvaient accomplir à la place du mort la part relevant normalement de l'initiative personnelle du pénitent vivant : les bonnes œuvres. Car la notion d'épreuve était déjà impliquée dans les passages à travers le feu ou sur un pont périlleux. En fait le pas avait été franchi par la *Collectio Canonum Hibernensium* et par Grégoire le Grand[446]. Boniface y faisait allusion aussi, nous l'avons vu[447]. Bède n'a rien inventé, mais intégré une idée antérieure dans un schéma logique. Dans le cas du feu purgatoire, le pécheur subit la part passive de l'épreuve, la part active est assumée par un autre. La prière pour les morts n'est plus seulement une intercession auprès de Dieu, souverain juge, elle est une participation à l'épreuve de l'inculpé. Elle n'implique plus une simple anticipation sur le Jugement Dernier, elle est aussi concomitante au châtiment du pêcheur. Il y a ainsi concordance entre le temps terrestre et celui de l'Au-delà. Le péché est une réalité sociale, la vie en société résulte de la perte originelle de l'éternité par l'homme. La reconquête de l'éternité implique une épreuve temporelle et sociale. Dans l'Au-delà, seule la part temporelle peut être réintroduite malgré des difficultés importantes. La part sociale, elle, ne peut être accomplie que sur terre, par les vivants. Seul le schéma de la pénitence publique fournissait un cadre conceptuel adapté à toutes les données du problème, car il intégrait le temps de l'épreuve et de la peine dans son déroulement.

[445] Voir A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*, III *Les sacrements*, Paris 1984, pp. 45-62 (baptême) et 121-123 (pénitents).

[446] *Supra* pp. 192-194 et 247, n. 406.

[447] *Supra* p. 220.

3 – Fautes et châtiments

Pour la mentalité laïque aussi bien qu'ecclésiastique, à chaque faute doit correspondre un type de châtiment. On le constate aussi bien en parcourant le texte des lois barbares que celui des pénitentiels[448]. La durée de présence dans le feu purgatoire pouvait correspondre à la proportionnalité entre le péché et la peine. Mais elle ne remplaçait pas le rapport que les codes de lois établissaient entre les types de fautes et les types de peines subies[449]. C'est ce qui explique sans doute que l'on voit les auteurs de visions ou de voyages s'écarter de la simple description d'un feu. Seul Fursy avait essayé de se conformer à cette représentation. Bède déjà mêle le froid au feu. Mais le châtiment reste unique pour tous les pécheurs. Deux textes postérieurs montrent comment apparaît une infernalisation du feu purgatoire.

A – La Lettre 115

Au milieu de la collection des lettres adressées à Lull, successeur de Boniface, s'en trouve une dont le début manque, mais qui relate un voyage dans l'Au-delà[450]. On ne connaît ni le nom du destinataire ni celui de l'expéditeur. La date de son envoi n'est pas donnée. Seule une allusion à la mort du roi de Mercie Aethelbald permet de la situer après 757. Le destinataire anonyme est sans doute un moine, puisqu'il est question de «son abbé», que le visionnaire aurait vu en fâcheuse posture dans l'Au-delà[451]. Il en est de même certainement du voyageur lui-même. Ce dernier en effet, au retour de son extase, prescrit à sa communauté un jeûne de quarante jours[452]. Le «juge» de l'Au-delà lui ordonne de dévoiler les délits et péchés commis dans son monastère[453]. Un nom propre est accolé à ce dernier, Ingedrage, sans que l'on sache s'il s'agit d'un nom de lieu ou de personne[454]. Le rédacteur de la lettre faisait partie, sans doute, des familiers du visionnaire. Il se met en scène lui-même discrètement en affirmant que plusieurs choses furent révélées «à nous»[455], c'est-à-dire à la commu-

[448] Sur ces rapports voir G. Le Bras, art. *Pénitentiels*, DTC XII, 1 (1933) col. 1178-1179 et Ch. Dawson, *La religion*, Paris 1953, p. 55.
[449] Voir C. Vogel, *Les Libri Paenitentiales*, pp. 29-30.
[450] Tangl N° 115, pp. 247-250.
[451] Tangl 249/5-6.
[452] Tangl 250/2-4.
[453] Tangl 248/18-20.
[454] *Ibid.*
[455] Tangl 248/21-22 : *Plura sunt, que nominatim singillatimque nobis indicauit.*

nauté dont il fait partie. Il écrit presque entièrement à la troisième personne du singulier, comme s'il rapportait les paroles du visionnaire. Cependant il emploie toujours le passé ou l'imparfait. Le visionnaire est probablement mort au moment où la lettre est rédigée, ce qui oblige le rédacteur à faire appel à des souvenirs sans doute incomplets. C'est ainsi qu'il déclare ne pouvoir se rappeler l'ordre dans lequel les visions lui furent rapportées[456]. Tous les noms de personnes, pour la plupart inconnus, qui figurent dans le texte sont anglo-saxons. Le rédacteur et le visionnaire le sont certainement aussi[457]. Compte tenu de l'origine de la collection de lettres dans laquelle figure celle-ci, on peut supposer que le destinataire est un moine anglo-saxon de l'entourage de Lull.

La lettre est écrite dans un latin parfois difficile à traduire, ce qui résulte autant d'une tradition manuscrite défectueuse que du style de l'auteur. En outre, le contenu de la vision n'est pas donné dans l'ordre, comme l'auteur lui-même l'explique. L'absence du début ajoute évidemment à la confusion de l'ensemble. Dans ces conditions, il est préférable d'essayer d'en reconstituer la teneur plutôt que d'en donner une analyse cursive.

a – Vision et contemplation

Les circonstances de départ du voyage semblent conformes à ce que l'on a rencontré dans les visions précédentes. Le moine était malade. Il est fait allusion, en effet, à sa guérison d'une paralysie qui durait depuis deux ans déjà[458]. Mais on ne sait s'il est tombé dans un état voisin de la mort ou s'il est mort au moment du départ. Son retour s'est effectué sous la conduite d'anges et son âme est retournée à son corps[459]. On peut supposer qu'il en fut de même à l'aller. Pour indiquer la nature de l'expérience dont il a été l'objet, le rédacteur emploie un mot rare, *oroma*, emprunté sans doute à Aldhelm comme l'a noté l'éditeur[460]. La signification du terme est indirectement donnée un peu plus loin, lorsque le phénomène est qualifié de *superior contemplatio*[461]. On trouve également *ostensio* et *uisio*[462]. Les

[456] Tangl 248/22-23 : *Longum est mihi explicare et maxime dum reminisci ordinaliter nullatenus ualeo.*

[457] Il est question du roi Aethelbald de Mercie mort en 757 et de Daniel, évêque de Winchester, diocèse dont était originaire saint Boniface et qui faisait partie du royaume de Wessex. Mais Aethelbald à la fin de son règne avait placé le Wessex sous sa domination : F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, p. 202.

[458] Tangl 249/28-31.

[459] Tangl 249/21-23.

[460] Tangl 249/21 et n. 3.

[461] Tangl 250/8-9 : *dum ex superiore contemplatione reversa fuerat...*

[462] Tangl 249/28 (*ostensio*) et 17 (*uisio*).

verbes employés couramment par l'auteur dans son récit se réfèrent à la vision ou à la connaissance : *uidere, aspicere, intueri, discernere, cognoscere.* L'audition est évoquée deux fois par *audire* simplement. On ne rencontre aucun verbe pouvant suggérer un déplacement. Presque toutes les phrases, qui ne sont pas introduites par un verbe de vision ou d'audition, le sont par un verbe de narration : *dicere, narrare, testari, ferre, indicare.* Nous nous retrouvons donc dans un contexte proche de la vision du moine de Wenlock. Cette impression est confirmée par une réminiscence ou un emprunt probable. Le moine de Wenlock avait vu le monde entier et tous les peuples rassemblés sous les yeux de son âme : *ante conspectum universum collectum... mundum*[463]. Dans la lettre anonyme c'est également le monde entier et le genre humain qui sont contemplés de la même façon : *collectum ante conspectum suum*[464]. Cependant aucune allusion n'est faite aux yeux de l'âme ni à leur dévoilement. Mais il ne faut pas oublier que le début manque, sans que nous sachions quelle proportion de l'ensemble il représentait.

D'autre part, ce sont seulement les souvenirs du rédacteur qui nous sont rapportés, alors que Boniface avait pu écrire quasiment sous la dictée du visionnaire. Mais ce recul du rédacteur anonyme par rapport au narrateur a l'avantage de nous faire mieux percevoir comment le récit de celui-ci a été reçu. Nous avons remarqué déjà que les verbes se référant à la vision laissaient place plusieurs fois à d'autres liés à la connaissance. Ce qu'il a vu dans l'Au-delà devient alors un savoir à communiquer. Ainsi il a non seulement contemplé le monde entier et le genre humain, mais il a pu connaître ce que chacun des vivants avait fait de bien ou de mal[465]. Bien mieux, son regard a pénétré jusqu'aux âmes[466]. Revenu sur terre, il peut prédire sa propre guérison[467], faire savoir à ses frères, mais aussi au roi, à la reine et aux évêques, des choses particulières et inconnues de tous[468], prédire encore la vengeance à venir[469]. Sa contemplation supérieure lui a permis de jouer le rôle du prophète, et c'est ainsi que le narrateur et tous ceux qui l'ont connu le considèrent sans doute. Il est probable que Fursy, le moine de Wenlock ou Drythelm passaient

[463] Tangl 8/21-22. Voir *supra* pp. 201-202.

[464] Tangl 248/7-11 : *Et omne genus humanum et totum mundum per animas collectum ante conspectum suum, ut discernere, quid quisque uel boni uel mali egisset nominatim in corpore uiuens ea hora et pene omnium uiuorum merita narrare potuisset.*

[465] Tangl 248/7-11.

[466] Tangl 248/8.

[467] Tangl 249/28-31 : *Ad confirmationem autem huius ostensionis aegritudinis suae salutem... predixit.*

[468] Tangl 249/31 – 250/2.

[469] Tangl 250/5-7.

eux aussi pour des prophètes, mais les textes ne mettent pas au premier plan cet aspect.

La contemplation supérieure a donc une portée plus grande qu'une simple vue globale du monde, mais elle y prend sa source. Pendant qu'il retournait de cette «contemplation supérieure», il avait vu

> «cette vie misérable, couverte comme d'un manteau noir par les vices de l'orgueil, de l'envie, de la cupidité, du dénigrement et par tous les autres, demeurer privée de la lumière de la clarté éternelle»[470].

Nous sommes encore en présence d'une des transformations de la nuée vue par saint Paul au dessus du monde, devenue feu des promesses du baptême chez Fursy, puis incendie menaçant la *machina mundi* chez Boniface[471]. De même nature est la vision des trois troupes de démons répartis dans l'air, sur la terre et la mer, et dans les *penalia loca* où ils sont préposés aux tourments. La première armée s'emploie à tromper les hommes pendant leur vie et la seconde pourchasse sans relâche les âmes sortant de la prison du corps pour les entraîner vers les tourments[472]. Ce que voit le visionnaire c'est le monde des esprits et des âmes et de là vient son pouvoir de prophétie. Le thème classique de la vision d'en haut a rejoint celui de la vision intellectuelle de saint Benoit[473]. Cette capacité de contemplation est à la fois globale et particulière, elle permet de voir en même temps l'ensemble et les détails, et aussi la quantité et la qualité.

b – Péchés et supplices

Par exemple, le visionnaire peut classer les vivants suivant leurs mérites[474]. Un «juge», qu'il a sans doute rencontré dès le début du texte, lui ordonne de dévoiler à tous ses frères leurs délits et leurs péchés[475]. Il a tout loisir de le faire aussi pour les autres[476]. Dans l'Au-

[470] Tangl 250/7-11 : *Et antea hanc miseram uitam, dum ex superiore contemplatione reuerso fuerat, uitiis superbiae, inuidiae, cupiditatis, detractionis ceterisque quasi nigerrimo peplo contectam et sine lumine remansisse aeternae claritatis conspexisse se lugens protestabatur.*

[471] *Supra* pp. 202-203.

[472] Tangl 248/23-29.

[473] *Supra* n. 75.

[474] Tangl 248/10-11 : ... *quid quisque uel boni uel mali egisset nominatim in corpore uiuens ea hora et pene omnium uiuorum merita narrare potuisset.*

[475] Tangl 248/18-20 : *Et in ipso monasterio universis manentibus Ingedrage demandatum est ei a iudice pandere delicta atque peccata omnia.* Il est impossible de savoir qui est ce juge et s'il est fait allusion à une scène antérieure de jugement particulier.

[476] Tangl 248/20-21 : *ceteris hominibus nec preceptum nec interdictum est, et cetera.* Membre de phrase peu clair. Il fait suite à la phrase précédente (n. 475), mais que signifie exactement le *et cetera*?

delà il voit des lieux préparés pour les pécheurs encore vivants : *loca pro meritis peccatorum parata*[477]. Les morts eux sont certainement déjà répartis de la sorte : abbés, abbesses, comtes et la multitude des deux sexes sont torturés de façon variée. On les voit dans des puits immergés à des niveaux différents. La lettre débute d'ailleurs avec la description de ceux qui sont plongés jusqu'aux aisselles et au cou, et de ceux pour qui le tourment du feu et de la noirceur passe au dessus de la tête[478]. Les âmes seront libérées soit au jour du Jugement soit avant[479], et il en voit une, une femme, rachetée par des messes[480]. Le monde des sauvés est lui aussi classé par ordre de mérite. Au premier niveau se trouve la terre des vivants et des bienheureux, le *locus amœnus* classique, ensuite figurent trois cieux rcliés entre eux par des chemins en forme d'arc-en-ciel[481]. Chacun des cieux est occupé par des *albatorum conuenticula uiuorum et mortuorum*[482], suivant l'expression reprise de Grégoire le Grand par Bède[483]. Le ciel supérieur est toujours plus beau que celui qu'il domine[484]. A la fin de sa vision, le voyageur entend le son des voix des âmes résidant dans ces trois cieux résonner comme des trompettes annonçant une victoire[485].

L'absence du début de la lettre ne permet pas de reconstituer l'ensemble de la structure de l'Au-delà. On ne peut savoir si, avant d'avoir vu les puits, le visionnaire avait visité un Enfer Inférieur. Il a dû certainement rencontrer au moins un type de supplice supplémentaire, puisqu'il fait allusion à une double fumée «déjà mentionnée» : *de supradicto duplici fumo*[486]. Ce qui reste perceptible est le fait que, comme dans l'*Apocalypse de Paul,* les supplices sont individualisés dans des puits. Ainsi deux reines sont immergées : l'une, nommée Cuthburg, de telle sorte que sa tête et ses épaules, qui surnagent, apparaissent très belles par contraste avec le reste de son corps, couvert de souillures; l'autre, Wialan, complètement recouverte, brûle entièrement. Leurs hurlements résonnent dans le monde entier[487]. Un comte aussi, nommé Ceolla Snoding, a la tête fixée à ses pieds par des crochets[488]. Un abbé figure dans cette double fumée

477 Tangl 248/2-3.
478 Tangl 247/30 – 248/2.
479 Tangl 248/4-5.
480 Tangl 248/5-6.
481 Tangl 248/11-18.
482 Tangl 248/16-17..
483 *Supra* p. 237 et n. 336-337.
484 Tangl 248/17-18.
485 Tangl 249/17-21.
486 Tangl 249/5-6.
487 Tangl 248/30 – 249/2. Les deux noms de reines sont inconnus par ailleurs.
488 Tangl 249/3-5. Ceolla est un diminutif de Ceolfrith. Un abbé de Jarrow

déjà citée[489]. Le roi Aethelbald, qualifié de tyran[490], est dans le même lieu sans que son supplice soit précisé[491]. A la suite le narrateur signale la présence d'une grande multitude d'enfants morts sans baptême sous l'évêque Daniel[492]. Ils sont tristes et se plaignent sans que l'on puisse savoir s'ils subissent ou non un supplice. Ils rappellent les enfants tués par les femmes adultères, dans l'*Apocalypse de Paul*, et qui sont livrés aux anges du Tartare pour être placés dans un lieu de miséricorde[493]. Une lettre signée par Boniface et sept autres évêques anglo-saxons, et adressée justement au roi Aethelbald, fait allusion aux enfants que les femmes, débauchées par le roi et ses compagnons, font périr sans baptême, et vouent ainsi à l'Enfer[494]. Or le visionnaire place ces enfants ensemble *(simul)* avec le roi Aethelbald, ce qui indique un rapport avec ce dernier. La mention *sub Danielo episcopo*, placée là pour indiquer l'époque où ces enfants sont morts, implique que ces faits sont anciens, puisque Daniel de Winchester était mort en 745 bien avant la date de la lettre.

Cette énumération permet cependant de constater que, dans les puits où ils sont placés[495], les pécheurs sont torturés effectivement de façons variées[496], en fonction de leurs péchés. Or nous savons que les âmes qui s'y trouvent sont destinées à être sauvées au jour du Jugement ou auparavant[497]. Il s'agit bien d'un lieu de purgation, mais l'expression *ignis purgatorius* n'est pas employée. Ce lieu a été, en fait, «infernalisé« pour la première fois. L'ensemble du tableau provient certainement de l'*Apocalypse de Paul*. On y retrouve les puits de feu, les âmes plongées à des niveaux divers et les enfants morts sans baptême auprès du responsable de leur situation[498]. Ce qui est nouveau est le fait que les suppliciés soient nommés systématiquement. Dans la *Vision de Barontus* on avait rencontré les évêques Vulfo-

portait ce nom, il fut le père spirituel et l'ami de Bède, voir *Histoire Ecclésiastique* IV, 18, éd. Colgrave p. 389 et n. 2; Ceolla ou Ceolfrith Snoding est inconnu par ailleurs.

[489] Tangl 249/5-6.

[490] Sur Aethelbald voir *supra* n. 457.

[491] Tangl 249/6.

[492] Tangl 249/6-8. Sur Daniel voir *supra* n. 457. Il apparaît plusieurs fois dans les lettres de saint Boniface; il fut évêque de 705 à 745, sa mort est signalée dans la lettre 114, p. 246/20-21.

[493] AP 40, 3.

[494] Lettre 73 (746-747), Tangl 151/29-34.

[495] Tangl 248/30 : *in ipsis poenalibus puteis*.

[496] Tangl 248/1-2 : ... *et omnis sexus multitudo uisa est uarie torqueri*.

[497] Tangl 248/4-5 : *Et omnes animas in puteis quandoque solubiles esse uel in die iudicii aut ante*.

[498] AP 31, 3 (pécheurs plongés à des niveaux divers); 32, 1 (puits de feu); 40, 3 (enfants et parents).

leodus et Didon[499], et dans celle du moine de Wenlock le roi Ceolred[500]. Mais ils étaient en Enfer et, sans doute, condamnés définitivement[501]. Ici, tous ces personnages coupables de fautes graves subissent une peine temporaire. Le système dévoilé par Drythelm fonctionne en échappant à l'anonymat qui caractérisait les âmes de la vallée.

Le *locus amœnus* et les trois cieux semblent organisés également suivant la hiérarchie des mérites. Les cieux, on l'a vu, sont étagés en fonction de leur beauté. Une allusion à l'éclat différent de certaines âmes semblables au soleil, à la lune ou aux étoiles doit être rapportée à leurs habitants, bien que l'éditeur, par sa ponctuation, en ait fait une suite de la description des enfants morts sans baptême[502]. On ne peut savoir quel est le sort exact de ceux qui se trouvent dans le *locus amœnus*. On dit seulement que leurs âmes sont celles d'hommes connus ou inconnus et venant de nombreux lieux[503]. L'expression «Terre des Vivants» employée à ce sujet a une résonnance eschatologique[504], et le narrateur a peut-être voulu évoquer ainsi la Terre des Promesses de l'*Apocalypse de Paul*[505]. Mais celle-ci avait une signification millénariste qui n'apparaît pas ici[506]. Par ailleurs, le lac Acherusa est absent. Il est donc possible que ce lieu ait la même fonction que dans la vision de Drythelm[507]. En outre les arcs-en-ciel qui unissent ces quatre lieux évoquent celui qui, dans la mythologie germanique, joint à la terre la demeure des dieux[508].

499 Ed. Krusch, p. 391/15-17.

500 Tangl 14/1-19.

501 Rien n'indique dans la *Vision de Barontus* que Vulfoleodus et Dido bénéficient de la manne paradisiaque.

502 Tangl 249/9-12. L'éditeur a placé un point-virgule à la fin de la phrase précédente qui montre les enfants morts sans baptêmes tristes et gémissant. Le début de la phrase suivante peut prêter à confusion : *formulam uniuscuiusque secundum specialem effigiem... fulsisse cognouit*, à cause de l'*uniuscuiusque* qui semble se rapporter à ce qui précède. Mais il est plus probable, compte tenu du désordre du texte, qu'un passage a été sauté par le scribe puisque les âmes décrites ont un éclat semblable au soleil, à la lune et aux étoiles, ce qui les place certainement aux trois niveaux célestes.

503 Tangl 248/11-14.

504 Ps. 141/6.

505 AP 21, 3.

506 AP 21, 4 : l'ange explique à Paul que lorsque la première terre aura été détruite, le Christ viendra régner mille ans avec les saints dans la Terre des Promesses.

507 *Supra* pp. 246-247.

508 Sur ce thème voir P. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, pp. 103-106. L'auteur met en parallèle l'arc-en-ciel, le *Bifröst* germanique, avec le pont de l'épreuve, mais ne cite pas la lettre 115. Dans la tradition germanique, le *Bifröst* met en communication notre monde avec l'empire des morts : voir R. Boyer, *La religion des anciens Scandinaves*, pp. 208-209.

Cependant le chant qui émane des trois cieux et résonne jusqu'en bas, comme une sonnerie de trompette[509], rappelle l'Alleluia, entonné par David au sommet de la Cité du Christ et repris par tous ses habitants, qui ébranle les fondements de la cité[510]. Le narrateur semble avoir ici rassemblé des éléments de traditions diverses, le *locus amœnus*, les trois cieux, l'arc-en-ciel de la tradition germanique, qu'il a amalgamés avec les données de l'*Apocalypse de Paul*.

Quant à la structure d'ensemble, le texte ne permet pas de dire si dans les Enfers on retrouverait quatre niveaux comme dans la partie supérieure. Peut-être les pécheurs dans les puits étaient-ils plongés à quatre niveaux différents, comme ceux qui étaient plongés dans le fleuve de feu de l'*Apocalypse de Paul*[511]. Par sa signification d'ensemble, ce texte prend la suite des visions du moine de Wenlock et de Drythelm. Comme dans la première, l'élément primordial est le mode de vision du témoin. Mais sa portée semble supérieure. Son regard perçoit non seulement les âmes des morts sous l'apparence, dit-il, de leurs corps mortels[512], mais aussi celles des vivants. Il peut ainsi les classer par ordre de mérite et cette hiérarchie se répercute sur la totalité du monde de l'Au-delà. En même temps, l'évolution amorcée nettement par Bède est ici menée à terme. Le feu purgatoire est devenu un enfer temporaire destiné à la purgation des âmes. Les peines sont individualisées et les morts peuvent être identifiés par leur aspect semblable à celui des vivants. L'influence de l'*Apocalypse de Paul* a été primordiale pour aboutir à ce résultat, et l'examen d'une de ses versions médiévales, composée à la même époque, permet de comprendre mieux le processus suivi.

B – La Rédaction VI de l'*Apocalypse de Paul*

Parmi les versions médiévales de l'*Apocalypse de Paul* éditées par Th. Silverstein un texte se distingue à la fois par son originalité et son obscurité[513]. Cette Rédaction VI fait partie des nombreuses versions courtes qui relatent essentiellement la visite de Paul en Enfer. Elle a été conservée complète dans un seul manuscrit, écrit à Saint-Gall vers 850[514]. Son originalité est d'avoir complètement transformé cet Enfer, en y introduisant aussi bien de nouveaux types de péchés que de nouveaux supplices. Seule la structure rhétorique de l'*Apocalypse* a été maintenue avec, cependant, quelques modifications in-

[509] Tangl 249/17-21.
[510] AP 29, 3.
[511] AP 31, 3.
[512] Tangl 249/9-10.
[513] Th. Silverstein, *Visio Sancti Pauli*, pp. 214-218 (nous citerons le texte Silv. suivi de la page et de la ligne).
[514] *Ibid.*, p. 214.

téressantes. L'obscurité provient d'abord du mauvais état de l'unique manuscrit qui l'a transmise en entier[515], mais aussi du caractère abrégé, sans doute dès l'original, de cette version[516]. Silverstein, qui a analysé surtout les types de supplices quelle contient, l'a rapprochée, de ce point de vue, d'un certain nombre de textes irlandais : les visions de Laisren et d'Adamnan, le voyage de Ui Corra et une version celtique du *Transitus Mariae*, auxquels viendrait s'ajouter l'*Apocalypse de Pierre*[517]. Les textes irlandais sont difficiles à dater et ne semblent pas pouvoir être antérieurs au IX[e] siècle[518], époque des deux manuscrits de la rédaction VI[519]. L'orthographe de ceux-ci a permis à Silverstein de leur supposer un archétype mérovingien[520], mais il n'est pas allé au delà dans son essai de datation. Le problème nous semble pouvoir être revu en prenant pour base les types de péchés châtiés. L'examen de leur liste nous permettra d'avancer la date du VIII[e] siècle et, plus précisément, sa seconde moitié.

a – Les châtiments

Le texte a la forme d'une énumération de châtiments présentés à peu près comme dans la version longue. Presque tous sont introduits par la formule *Venit in alio loco,* suivie de la mention des personnages anonymes aperçus : *vidit uiros et mulieres* ou bien *homines,* une seule fois *diaconum et alios clericos.* Suit la description du supplice. Paul alors pose une question, quasiment toujours la même : *Et interrogauit sanctus Paulus : isti qui peccauerunt domine*[521]. Les variantes proviennent de fantaisies grammaticales ou d'omissions. L'ange alors répond et explique quels types de péchés sont châtiés. Il termine sa description par une formule, qui serait sans doute toujours identique sans les variantes grammaticales ou les omissions. A chaque fois, il précise que ceux qui sont châtiés là ne firent jamais pénitence : *et numquam paenituerunt*[522]. Il le dit parfois d'une manière plus intéressante : *et paenitentiam non agerunt non publica non absconsa*[523]. Il n'y a donc eu ni pénitence publique

[515] Il s'agit du Codex 682 de la bibliothèque de Saint-Gall. Il existe aussi un fragment reproduisant les deux premiers chapitres dans le manuscrit Vatican Pal. lat. 216, folio 126 v. (Silverstein, p. 214).

[516] Voir Silverstein *Visio sancti Pauli*, pp. 58-59.

[517] *Ibid.* pp. 82-90.

[518] *Ibid.* p. 125 n. 1.

[519] *Ibid.* p. 214.

[520] *Ibid.*.

[521] Silv. 215/17-19; 26-27; 216/3-4; 9. Ensuite l'auteur emploie *commiserunt* au lieu de *peccauerunt* : 216/17-18; 217/5-6; 11-12; 18-19.

[522] Silv. 216/20-21; 217/8; 13; 20.

[523] Dans la première partie du texte : Silv. 215/21-22; 28-29. la formule est ensuite abrégée : *et paenitentiam non egerunt* : Silv. 216/6; 12-13.

ni pénitence secrète. Celle-ci est recommandée, dès 742, par le Concile Germanique[524]. Une fois l'ange ajoute *nec ieiunia uel alymosinas non fecerunt*[525]. Pour finir il utilise une formule tirée de l'*Apocalypse de Paul* sous des formes plus ou moins complètes et avec quelques variantes : *propter hoc patiunt propria pena*[526].

Neuf lieux de châtiments sont ainsi présentés. Ils sont précédés d'une courte visite au «Royaume de Dieu», où Paul se rend pour voir

> «les œuvres des justes et les peines des pécheurs»[527].

Suivant le manuscrit complet, il pénètre alors au premier ciel où il voit un arbre avec mille rameaux qui porte tout son fruit[528]. C'est le lieu où vivent les justes et les innocents[529]. Cette rapide évocation résume le passage relatif à la Terre des Promesses dans la version longue de l'*Apocalypse de Paul*[530]. L'appellation de «Royaume de Dieu» et l'allusion «aux innocents» renvoyant cependant plutôt à la Cité de Dieu[531].

La conclusion de cette Rédaction VI a été conçue certainement à partir du thème du Répit des damnés, mais sous une forme particulière. Aucune mention de lieu n'est faite, aucun spectacle n'est montré. L'épisode débute sur une interrogation de saint Paul : «Seigneur où sont mes parents?»[532]. L'ange lui répond : *In infernum usurantur*. Paul réitère sa question en la détaillant, il veut savoir où sont :

> «mon père et ma mère, mes frères, mes amis, mon parrain et ma parentèle grande et petite»[533].

La réponse est identique. Il faut comprendre, à notre sens, que *usurantur* a été écrit pour *uruntur*, ce qui n'a rien d'extraordinaire

[524] C. Vogel, *Les «Libri paenitentiales»*, pp. 55-56.

[525] Silv. 216/13 : noter qu'il s'agit alors d'une peine réservée aux évêques et prêtres.

[526] Sous cette forme la formule n'apparaît que dans Silv. 215/29 elle est déformée dans 215/22-23 : *peccauerunt propriam penam*, et 217/13-14 : *propter hoc habent propria pena*. Ailleurs on trouve des variantes d'une formule type *propter hoc aguntur mala* : 216/6; 13-14; 21; 217/8. Dans les deux dernières peines la formule a disparu : 217/20 et 23.

[527] Silv. 215/4-6 dans les deux manuscrits.

[528] Silv. 215/6-8 dans les deux manuscrits.

[529] Silv. 215/10-11 dans les deux manuscrits.

[530] AP 22.

[531] L'expression *regnum Dei* ne se trouve pas dans l'*Apocalypse de Paul* qui emploie cependant *Regnum Christi* (29, 3), mais le plus souvent *Ciuitas Christi* ou *Hierusalem* (22, 5; 23, 1; 24, 3 = *Ciuitas*; 29, 3 = *Hierusalem*).

[532] Silv. 217/24.

[533] Silv. 218/1-3 : *ubi est pater meus et mater mea et fratris mei et amici mei et cumpatris mei uel parenticula mea grandis et parui.*

compte tenu de l'orthographe du manuscrit[534]. Apprenant donc que toute sa parenté brûle, saint Paul se jette sur le sol de l'Enfer et se met à pleurer[535]. L'ange, alors, interroge Paul et, à cette occasion, son nom est donné : Raphaël[536]. Il demande à Paul pourquoi il pleure[537]. Celui-ci réclame que Dieu lui permette d'entrer en Enfer aux côtés de ses parents. Dieu lui répond alors[538] :

> «Qu'ils obtiennent le pardon! Moi je suis généreux et très miséricordieux et bon envers vous»[539].

Il ajoute ensuite[540] une phrase confuse, certainement lacunaire, où il semble attester qu'il pardonne à tous les parents jusqu'au neuvième degré[541]. La suite laisse comprendre que Dieu envoya des chameaux qui tirèrent les parents de saint Paul hors de l'Enfer. Une allusion à l'Évangile est intercalée à propos des chameaux : *in euangelio uocatur finis*[542] dont le sens n'est pas facile à démêler. Sans doute s'agit-il d'une interprétation symbolique du chameau en tant qu'animal psychopompe. Silverstein a signalé une référence possible aux *Actes de Pierre et André*[543]. Cet épisode final évoque le Répit des

[534] Silverstein, p. 214.

[535] Silv. 218/4-5.

[536] Silv. 218/5-7. On se souvient que Raphaël est le guide de Barontus. Ici il n'est nommé qu'à la fin : *Et interrogauit dominus angelus Raphael : quid, ploras frater Paulus. Venit Raphael angelus ad sancto Paulo : Quid tale grauiter ploras frater Paulus.* Nous rétablissons ici le texte suivant son sens probable.

[537] *Ibid.*.

[538] La question de Paul s'adresse à Dieu : *Agat pius Deus licet me propter parentes meos intrare in inferno.* Le texte poursuit de la façon suivante : *Et ille dixit : Habeant ueniam ego spatiosus et multo misericors et pius fui super uos* (218/7-10). Le *ille* ne peut ici désigner que Dieu lui-même qui se définit comme patient (*spatiosus* pour *patiens*?), miséricordieux et bon. La phrase suivante introduisant la fin de la réponse confirme d'ailleurs le fait : *Dominus dixit ad sancto Paulo...* Il s'agit probablement du Christ qui se désigne lui-même au moment du Répit des damnés par sa bonté dans l'*Apocalypse de Paul : propter meam ipsius bonitatem* (44, 4). Michel l'appelle aussi à la même occasion *misericors deus* (43, 3).

[539] Silv. 218/9, cité note précédente.

[540] Silv. 218/10-12 : *Certo tibi dico parentes tuos usque ad nono genuculo. Missus est camelos in euangelio uocatur finis multis qui parentes sancti Pauli traxerunt de inferno.* Il y a sûrement une lacune entre *genuculo* et *Missus*. Il y a sans doute aussi une allusion au chameau de l'Evangile (Mt 19/24 et Mc 10/25), mais le texte est encore une fois certainement mutilé. On comprend cependant qu'il semble chargé d'aller tirer de l'Enfer les parents de Paul.

[541] *Geniculus* pour désigner le degré de parenté se trouve dans une lettre de Boniface (Ep. 50, Tangl 84/3) et dans la *Loi Salique* 44, 9 et 90.

[542] Silv. 218/11 et *supra* n. 540.

[543] Silverstein (p. 89) a rapproché l'allusion aux chameaux de la situation des parents de Paul qu'il suppose plongés en Enfer parce qu'ils s'adonnaient à l'usure. Dans ces conditions le chameau de l'Evangile symboliserait leur attachement aux richesses. Le chameau présent dans les *Actes de Pierre et André* n'a rien à voir avec l'Au-delà, puisqu'il cst sculcment l'objet d'un miracle par lequel Pierre le fait pas-

damnés de la version longue, dans la mesure où il fait intervenir une supplication de saint Paul et une réponse du Seigneur[544]. Suivant cette version le Répit était accordé grâce à cette demande de l'apôtre[545]. Ici il s'agit d'une libération de l'Enfer. *Infernus* est employé cinq fois et aucune équivoque n'est possible[546]. Ce n'est pas *l'ignis purgatorius* qui est désigné.

Jusque là, les lieux parcourus par saint Paul n'avaient pas été qualifiés précisément. On y trouvait simplement des pécheurs impénitents qui subissaient une peine appropriée à leurs péchés. Mais le manuscrit complet donne un titre général à cette Rédaction VI. Il mérite d'être analysé. *Incipit castigatio sanctae Paule de hominis peccatoris qui peccant et emendant*[547]. Le manuscrit court porte, par contre, un titre aberrant : *In Christo nomene incipit vita sancti Pauli*[548]. Au milieu du neuvième siècle, on interprétait donc l'ensemble comme la description d'un lieu de châtiment pour les hommes pécheurs. Le *qui peccant et emendant,* isolé sans doute par une lacune du texte, contient le verbe *emendare* qui évoque la notion de correction. Le «châtiment de saint Paul» sert donc à la correction des pécheurs. Le verbe *emendare* est employé plus loin à propos de la pénitence infligée aux prêtres qui enfreignent la chasteté[549]. On a déjà remarqué l'emploi du vocabulaire pénitentiel, et les allusions aux rituels publics ou secrets, ainsi qu'aux aumônes et aux jeûnes non accomplis sur terre. Silverstein voyait dans ce texte, influencé selon lui par la doctrine du Purgatoire, une illustration de la croyance en un Enfer non éternel[550]. Il pensait que les neufs tourments étaient un Purgatoire, et que les parents de Paul étaient tous des usuriers placés en Enfer[551]. Cette interprétation est probable, sauf pour les usuriers, dans la mesure où Paul n'a pas vu ses parents dans les lieux précédents, et où le terme Enfer n'est employé, avec insistance, que dans la dernière partie à leur propos. On peut en déduire que si saint Paul, avec

ser à travers le chas d'une aiguille (Erbetta II : *Atti e Leggende*, pp. 532-533). En outre ces Actes ne sont connus que par une tradition grecque. De toute façon, la correction de *usurantur* en *uruntur* nous paraît seule rendre un sens au texte. Ajoutons que dans les *Gesta Karoli* de Notker de Saint-Gall, écrits vers 886-887, un pauvre officier du palais d'Aix voit en songe un géant qui va chercher le préfet du palais pour le conduire en Enfer sur un chameau : I, 31.

544 AP 43, 4-44.

545 AP 44, 4.

546 Silv. 218/1, 4, 5, 8, 12.

547 Silv. 215/1-3.

548 Silv. 215/1-2; sans doute faut-il corriger *vita* en *via*.

549 Silv. 216/23 et 27. Le texte porte *enim dant* que Silverstein a restitué avec raison en *emendant*.

550 Silverstein, pp. 88 et 90.

551 Silverstein, pp. 88-89. Voir *supra* n. 543 et 546.

ses mérites extraordinaires, a pu arracher sa famille juive à l'Enfer, les pécheurs placés dans les lieux de châtiment et de correction sont eux aussi rachetables par leurs parents. On se retrouve donc dans le même contexte que celui de la vision de Drythelm et de la lettre anonyme.

b – Les péchés

L'analyse des neufs lieux de châtiment permet de mieux discerner les conditions dans lesquelles s'effectue ce rachat des âmes. Il faut pour cela replacer les péchés châtiés dans la problématique définie par les conciles et les pénitentiels du VIIIe siècle.

On peut noter en premier lieu que sept des châtiments sont destinés avant tout à des laïques et deux seulement à des clercs. Une seule fois il est fait allusion aux moines[552]. Deux types de péchés font référence à la vie familiale. Ceux qui n'honorèrent pas leurs pères et mères sont liés avec des chaînes de fer brûlantes et conduits par des diables vers le côté gauche[553]. Ceux qui ne respectèrent pas leurs serments de parrains ou de marraines sont brûlés sur de la poix, du bitume et du soufre, en compagnie de leurs filleuls ou filleules spirituels[554]. Le fait de ne pas honorer pères et mères, outre le Décalogue, est condamné par certains pénitentiels[555]. La rupture des liens de parrainage se traduit par des mariages prohibés, comme le montre le fait que parrains et marraines sont punis en même temps que leurs filleules et filleuls. Plusieurs pénitentiels y font allusion, mais aussi le concile de Leptines de 745 et une lettre du pape Zacharie à Pépin, datée probablement de 747[556]. La mention la plus ancienne de cette interdiction remonte à un concile romain présidé par le pape Grégoire II en 721[557]. En Gaule cependant il n'y a rien avant 745, et cette date peut fournir un *terminus post quem* pour la Rédaction VI. Dans ces deux cas, d'ailleurs, notre texte ajoute aux mentions pé-

[552] Silv. 216/26.

[553] Silv. 215/13-23. Il faut restituer ainsi les lignes 18-21 : *Isti sunt qui patris et matris honores tollerunt.*

[554] Silv. 216/1-6.

[555] *Pen. XXXV capitulorum* XIII, éd. Wasserschleben, *Die Bussordnungen*, (cité W), p. 514 : *Si quis patrem aut matrem expulerit, impius uel sacrilegus judicandus est.* Texte du VIIIème siècle (cf. C. Vogel, *Les «Libri paenitentiales»*, p. 77); repris dans *Excarpsus Cummeani*, IV, 10, W p. 476 (VIIIème, Vogel, p. 76); *Pen. Merseburgense* b, XXXI, W p. 432 : *Si quis inhonorificauerit patrem aut matrem, III ann. poen...* (IXème, cf. p. 275 *infra*).

[556] *Pen. Merseburgense* b, XX, W p. 431 : *Si quis cum commatre sua peccauerit VII ann. poen.*; lettre du pape Zacharie, c. 22, Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* III, 2, p. 892; Concile de Leptinnes, 6, Hefele p. 834.

[557] J. Gaudemet, *Le mariage*, Paris 1987, p. 210.

nitentielles finales l'affirmation que ces pécheurs ne se demandèrent pas pardon mutuellement[558].

Deux autres peines sont destinées à des péchés sociaux d'une nature analogue. La première punit ceux qui dirent de faux témoignages et la seconde les diffamateurs et les délateurs[559]. Le faux témoignage est condamné dans la plupart des pénitentiels connus[560], et plusieurs stigmatisent aussi les délateurs et diffamateurs[561].

Trois autres péchés doivent être situés dans un contexte rural. Le premier pose un problème d'interprétation du texte. On y rencontre des hommes et des femmes *in lania succedentes*[562]. Il faut semble-t-il corriger *succedentes* en *succendentes*, ce qui est confirmé par la suite bien qu'elle soit lacunaire et obscure : *et haec ardere qui miser tulerunt et crutiatur ei cum grande igne*[563]. Il est certain que ces hommes et femmes brûlent dans ou sur quelque chose d'indéfini[564]. On peut, peut-être, corriger la suite ainsi : *et hic ardent qui miseris tollerunt*. On a vu à propos de ceux qui n'honorent pas père et mère que le rédacteur a déjà confondu *tulerunt* et *tollerunt*[565]. On peut comprendre alors que ceux qui brûlent là ôtèrent quelque chose aux pauvres. La suite souligne simplement le fait qu'ils sont torturés *(cruciantur)* dans un grand feu. Reste la définition de la faute. Le texte porte : *Isti sunt qui malesides portauerunt et succederunt menses et alia fructa*[566]. On peut là aussi corriger *succederunt* en *succenderunt* ce qui entraîne, à notre avis, de changer *menses* en *messes*. Il s'agirait alors d'incendies de récoltes *et alia fructa*. La condamnation des incendiaires est fréquente dans les capitulaires et les lois barbares[567]. Le problème le plus ardu est d'interpréter le terme *malesides*. Il est accolé au verbe *portauerunt*. Il s'agit donc de quelque

[558] Silv. 215/20-21 et 216/5.

[559] Silv. 215/24-29 et 217/21-23. Le texte porte dans ce dernier cas *Delateres et toritores* qu'il faut restituer ainsi; *Delatores et detractores*.

[560] *Pen. Colombani* A 8 c. 8 (VIIème siècle), Bieler p. 96; *Pen. Cummeani* III, 12, Bieler p. 118; *Pen. Ps. Bede* (VIIIème siècle), XXXIV, W p. 273; *Pen. Bede* (VIIIème siècle), V, 4, 5, W p. 226; *Pen. XXXV capitulorum* XV, 5, W p. 516.

[561] *Pen. Cummeani* VIII, 11, éd. L. Bieler, *The Irish Penitentials*, (cité Bieler) p. 122 : *Dilatus et dilator consimili persona. Si dilator negauerit ann. 1 simul peniteant*; VIII, 8 : *Qui causa inuidiae detrahit uel libenter audit detrahentem IIIIor diebus...; Pen. Parisiense* XXX, W p. 415; *Pen. XXXV capitulorum* XXVIII, 1 et XXX, 1-2, W p. 523.

[562] Silv. 217/4.

[563] Silv. 217/5.

[564] L'expression *in lania* fait penser à une matière laineuse, mais le rapport avec la faute évoquée n'est pas clair.

[565] Silv. 215/19-21. Silverstein (p. 217 n. j) corrige *miser* en *misere, miseris* nous paraît plus conforme au sens général. Comme nous le montrons dans la suite, il s'agit d'incendiaires qui ôtèrent aux pauvres les fruits de leurs récoltes.

[566] Silv. 217/7-8.

[567] *Lex Alamannorum* LXXVI et LXXXI, éd. K. Lehmann, MGH, Leges, V, 1,

chose de néfaste *male* – qui est porté ou apporté. L'autre partie du composé – *sides* ne nous paraît pas pouvoir être rapproché d'*ideas* comme le fait Silverstein[568]. En effet, il faut rechercher quelque chose qui peut avoir un rapport plus ou moins proche avec les incendies. Or l'idolâtrie (porter de mauvaises idoles?) ne nous semble pas pertinente. Par contre nous pensons qu'il faut lire *sidus*, au lieu de *sides*, au sens de tempête. Ceux qui apportent la tempête sont condamnés par les pénitentiels et connus par le traité d'Agobard contre les tempestaires[569]. Le texte nous paraît ainsi mieux compréhensible. Les tempestaires et les incendiaires privent les pauvres de leurs récoltes et des fruits de leurs terres, il est normal qu'ils soient châtiés ensemble et le feu est une punition, somme toute, appropriée.

Les autres pécheurs ruraux sont plus faciles à identifier. Saint Paul voit des hommes chevaucher des chevaux, des bêtes de somme et d'autres quadrupèdes. Ils brûlent sur ceux-ci comme sur la flamme d'un feu. L'ange explique qu'il s'agit de voleurs d'animaux[570]. Silverstein a déjà fait remarquer que ce méfait était condamné par la loi salique[571]. On peut y ajouter le concile de Neuching (vers 772-775) et plusieurs pénitentiels[572]. Il en est de même pour ceux qui volent les garnitures de fer des charrues, de bêches et de rateaux[573]. Il semble que l'on jette dans leurs yeux des couteaux et les garnitures de fer volées, et qu'ils brûlent en outre sur le soufre, le plomb et le bitume[574].

Deux des châtiments sont réservés aux clercs. D'abord des hommes placés dans de lourdes peines sont en train de bouillir sur

pp. 140-142; *Leges Burgundionum* XLII, 1-2, éd. L. R. von Salis, MGH, Leges, II, 1; p. 72.

568 Silverstein, p. 126 n. 16.

569 Les pénitentiels les appellent *emissores tempestatum : Pen. Egbert* IV, 14, (VIIIème siècle), W p. 235; *Excarpsus Cummeani* VII, 8, W p. 481; *Pen. Merseburgense* 167, W p. 407; *Pen. Ps. Bede* XXX, 1, W p. 272. Le pénitentiel du Ps. Bede place les *emissores tempestatum* parmi les augures et les devins. Deux autres les qualifient de *malefici : Pen. Bobbiense*, XIX (début VIIIème, Vogel, p. 74), W p. 409 : *Si quis uero maleficus inmissor tempestatis, septem annos poeniteat...; Pen. Hubertense* XX (vers 850, Vogel, p. 75), W p. 380. Voir aussi Agobard de Lyon, *Liber contra insulsam uulgi opinionem de grandine et tonitruis*, PL 104.

570 Silv. 217/9-14.

571 P. 217 n. 6.

572 Concile de Neuching, 2, Hefele, p. 965; *Pen. XXXV Capitulorum*, XII, W p. 514; *Pen. Ps. Bede* XXXI, W p. 272; *Pen. Bede* VIII, 4, W p. 228; *Pen. Egberti*, X, 3, W p. 241; *Pen. Colombani* B 19, Bieler, pp. 102-104.

573 Silv. 217/15-20 et la restitution n. *p.* La condamnation du vol de *ferramenta* n'apparaît pas dans les pénitentiels, on la trouve seulement parmi les lois, dans le *Pactus Alamannorum*, frag. I, éd. K. Lehmann, MGH Leges V, 1, p. 21.

574 Silv. 217/15-17.

le plomb et le bitume[575]. Ils portent des saies et des chasubles de plomb et brûlent à l'intérieur de celles-ci. Ce sont des évêques et des prêtres qui perdirent la chasteté, se parjurèrent dans les églises, jugèrent de mauvaises causes, ne firent pas la part des pauvres et des orphelins, acceptèrent les richesses, ne firent pas pénitence et ne firent ni jeûnes ni aumônes[576]. Les péchés punis ici sont communément condamnés par les pénitentiels et les conciles dans les canons réservés aux clercs[577]. Dans l'*Apocalypse de Paul* déjà, on rencontrait des types de mauvais évêques ou de mauvais prêtres qui se rapprochaient de ceux-là. Par exemple, par le fait de mal rendre la justice ou de maltraiter la veuve et l'orphelin[578]. Ce qui situe mieux le passage c'est le mode de supplice décrit. En effet, le fait de brûler dans des saies et des chasubles évoque les habits couramment portés à l'époque mérovingienne et carolingienne. Or, dès le sixième siècle, les conciles interdirent aux clercs le port de la saie laïque mais, par contre, le concile germanique de 742 recommande le port de la chasuble[579].

Le deuxième châtiment est complémentaire. Il concerne les diacres et les autres clercs. Eux aussi sont en train de bouillir sur du plomb, mais à des niveaux différents, comme l'indique une série de trois *usque in*. Cependant les substantifs qui indiquent ces niveaux ont été transcrits d'une façon très étrange : *in benedictione... in belliculo... in gemiculo*[580]. Le dernier terme correspond certainement à une mauvaise lecture pour *genuculo* et désigne les genoux. *Belliculo* doit provenir de *umbellico* et évoquer le nombril. Par contre *benedictio* résiste à l'analyse, même si l'on peut supposer qu'il désigne un endroit du corps plus élevé que le nombril. On reconnaît cependant ici un supplice repris de l'*Apocalypse de Paul*[581]. Quant aux péchés châtiés ils sont plus faciles à identifier : infraction à la chasteté, vomissement par la bouche du Sacrifice du Christ, parjure dans l'Église, vols et actes de violences[582]. Là encore pénitentiels et conciles fournissent des témoignages suffisants. Notamment le fait de vomir

[575] Silv. 216/7-9.
[576] Silv. 216/9-14.
[577] Fornication et parjure voir : *Pen. Egberti* V, 1-3, W p. 236 (et la plupart des pénitentiels); sur les justices épiscopales voir Concile de Soissons (744) c. 3, Hefele-Leclercq, pp. 856-857 et Concile de Francfort (794) c. 6, Hefele, p. 1057.
[578] AP 35.
[579] Voir Concile Germanique (742) c. 7, Hefele, pp. 824-825 (interdit la saie et recommande la chasuble. Reprend les canons antérieurs des Conciles de Bordeaux et Macon : Hefele III, 1, p. 203); voir aussi Boniface, Lettre 78, Tangl, p. 164/3 et 4 et Concile de 747 c. 6, Hefele p. 896.
[580] Silv. 216/16-17.
[581] AP 31, 3.
[582] Silv. 216/18-20.

l'Eucharistie, associé en général à la goinfrerie et à l'ivrognerie, y est souvent puni[583].

Reste un passage que Silverstein a isolé en un paragraphe dans son édition, et qu'il est difficile de rattacher directement à ce qui précède. En effet, il débute par une interrogation de saint Paul introduite par *Isti sunt qui,* comme la plupart des autres questions qu'il pose[584]. La suite montre que celle-ci ne se réfère pas au spectacle d'un châtiment, mais constitue une sorte de consultation, sollicitée auprès de l'ange sur des problèmes pénitentiels. Saint Paul veut savoir d'abord comment se corrigent ceux qui pèchent contre la chasteté[585]. L'ange répond :

> «Qu'ils fassent pénitence pendant qu'ils vivent et le Seigneur leur pardonnera leur péché»[586].

Il ne s'agit donc pas du châtiment des âmes des défunts. Saint Paul interroge à nouveau en précisant, semble-t-il, l'objet de sa question :

> «Quand un prêtre, un diacre, un sous diacre, un (ou une) vierge, une épouse du Christ sont accusés d'accomplir le péché qui a été exposé, comment le corrigent-ils?»[587].

L'ange répond ce que l'on peut restituer de cette façon :

> «Qu'ils gisent quatre années sur la terre nue et deux années sur la pierre et que, pendant ces mêmes années, ils endurent la faim au pain, au sel et à l'eau dans la boue et le Seigneur leur pardonnera leur péché»[588].

Rien de tout cela ne se réfère à l'Au-delà. Ce qui est décrit est le régime que doivent subir ceux qui sont emprisonnés pour avoir enfreint l'obligation de la chasteté, suivant les *Excerpta de libro Davidis* où, cependant, la pénitence ne dure que trois années[589].

[583] Pour la fornication, le parjure et le vol voir *supra* n. 577. Pour le vomissement de l'Eucharistie par des clercs voir *Pen. Colombani* B, c. 12, Bieler, p. 100; *Pen. Egberti* XI, 3 et 7, W p. 242. On retrouve aussi cette pénitence dans le *Pen. Martenianum* (début IX[ème], Vogel, p. 78), LVI, 8, W p. 295, dans le *Pen. Meerseburgense,* 17, W p. 393 et plusieurs autres. Pour la violence voir *Pen. Colombani* B, c. 1, Bieler p. 99; *Pen. Egberti* IV, 10, w p. 235.

[584] Silv. 215/18-19, 27; 216/3-4, 9, 18; 217/6, 11, 18-19.

[585] Silv. 216/22-23 : *hoc enim dant* pour *hoc emendant,* voir n. *h.*

[586] Silv. 216/23-24.

[587] Silv. 216/25-27. : *Dum tinuisti presbyter, aut diaconus, aut subdiaconus, aut uirginis aut sponsa Christi qui posita peccatum facere quomodo hoc enim dant* (= *emendant,* voir n. 549 *supra*). Passage très corrompu : il faut prendre, sans doute, *tinuisti* pour *tentus est* au sens d'être convaincu d'une faute. Le *qui posita* pose un problème... Notre traduction est conjecturale sur ce point.

[588] Silv. 216/27 – 217/3 : *Annos quatuor iaceas a terra pura duas super lapide et ipsos annos iniusto paciant famem apud panem et sale et aqua et parcet ei dominus peccatum suum..* Au lieu de *iniusto* nous proposons *in luto.*

[589] C. 11, Bieler p. 70. Noter que la pénitence exposée là se déroule d'une fa-

c – Essai de datation

Si l'on récapitule les données relatives aux péchés châtiés, on est amené à les référer à trois types de sources : les lois barbares, les conciles réformateurs du début de l'époque carolingienne et les pénitentiels. Le pénitentiel le plus sollicité semble être celui d'Egbert de la première moitié du VIII[e] siècle sans doute[590]. Il rassemble les condamnations du faux témoignage, du délit des tempestaires et de la plupart des fautes reprochées aux clercs[591]. Comme nous l'avons vu, le passage pénitentiel relatif à la correction des clercs fornicateurs sur terre est à rapprocher des *Excerpta de Libro Davidis* qui est de la deuxième moitié du VI[e] siècle[592]. Il est cependant probable qu'un intermédiaire inconnu a été utilisé. La condamnation de ceux qui n'honorent pas leurs pères et mères, sous la forme la plus proche de la Rédaction VI, ne se rencontre que dans des pénitentiels du IX[e] siècle[593]. Cependant dans celui des *Trente cinq chapitres*, du VIII[e] siècle, apparaît une peine prescrite à ceux qui expulsent leurs parents[594].

Un *terminus post quem* est fourni par la législation sur la parenté spirituelle qui apparaît dans le concile romain de 721, mais n'est pas signalé en Gaule avant le concile de 745. Le *terminus ante quem* l'est par la date du manuscrit de Saint-Gall qui est du milieu du IX[e] siècle[595]. Mais la langue et l'orthographe de ce document, comme de celui du Vatican, laissent à penser que l'archétype est certainement du siècle précédent[596]. La deuxième moitié du VIII[e] siècle

çon analogue à celle de la Rédaction VI, mais que les fautes châtiées sont multiples. La durée de six années ne se trouve pas ailleurs. Dans une lettre du pape Zacharie à Pépin, de 747, on trouve sept années de pénitence pour l'adultère des clercs : Hefele-Leclercq, p. 892.

[590] Vogel p. 71; A. J. Frantzen, mise à jour de l'ouvrage de Vogel, p. 29. Les références que nous avons rassemblées se trouvent toutes dans la partie primitive formée par les onze premiers chapitres.

[591] On y trouve les pénitences pour faux témoignages, infractions à la chasteté et vols par des évêques, prêtres et clercs, vomissement de l'eucharistie, action comme tempestaire, vol d'animaux.

[592] Vogel, p. 61, Frantzen, p. 19.

[593] Voir *supra* n. 555. Noter que le *Pen. Meerseburgense b* est identique ou presque au *Pen. Hubertense* qui se réfère à des sources du premier tiers du IX[ème] siècle; voir Frantzen, p. 30 et G. Hägele, *Das Paenitentiale Vallicellianum I*, Sigmaringen 1984, p. 35 n. 70.

[594] *Supra* n. 555.

[595] Silverstein, p. 214.

[596] *Ibid.* Le manuscrit de Saint-Gall et celui de Rome sont trop différents dans leur partie commune pour ne pas supposer une tradition déjà longue. Le seul manuscrit de Saint-Gall semble dépendre d'une double tradition. Jusqu'au chapitre 6 on rencontre, en effet, deux formules identiques dans chaque chapitre : *Isti qui peccaverunt Domine* et *et paenitentiam non egerunt*. A partir du chapitre 6 elles sont changées en *iste qui commiserunt Domine* et *numquam pae-*

semble donc s'imposer comme époque de sa rédaction. Les références aux pénitentiels ne contredisent pas cette conclusion, dans la mesure où elles concernent toujours des textes anciens, antérieurs au moins au milieu du siècle. Le contexte qui fait une large place aux laïques et aux clercs, et très peu aux moines[597], laisse à penser que la Rédaction VI aurait pu être composée dans le milieu des missionnaires anglo-saxons qui entouraient Boniface, puis Lull ou Pirmin. On remarquera qu'il y a des allusions nettes aux lois des Alamans, des Bavarois et des Burgondes, ce qui s'accorderait bien avec la présence à Saint-Gall du seul manuscrit complet[598]. Le sud de la Germanie pourrait convenir dans ces conditions. L'influence de la rédaction longue de l'*Apocalypse de Paul* fournit une indication supplémentaire. On sait par les œuvres d'Aldhelm qu'un des témoins vient d'Angleterre du sud[599] et un manuscrit se trouvait aussi à Saint-Gall[600].

d – Individualisation des peines

Si l'on examine maintenant les types de supplices subis par les pécheurs, on peut mettre à part d'abord les emprunts à l'*Apocalypse de Paul*. Le plus net concerne ceux qui n'honorèrent pas leurs pères et mères, ils sont punis à peu près de la même façon que les vierges qui se souillèrent à l'insu de leurs parents[601]. Par ailleurs, cinq des châtiments se déroulent dans une matière brûlante formée de poix, de bitume et de soufre[602]. Les diacres et les clercs y sont plongés à des niveaux différents, ce qui rappelle, évidemment, le fleuve de feu de l'*Apocalypse*[603], et aussi la lettre 115 où il s'agit de puits[604]. On peut se référer également aux évocations du pont sur le fleuve de Grégoire le Grand et saint Boniface[605]. L'emploi de la poix, du bitume et du soufre relève d'une tradition déjà répandue[606]. Silverstein a aussi

nituerunt jusqu'à la fin. Le manuscrit de Rome, lui, contient *isti qui commiserunt Domine* dès le chapitre 2.

[597] Une seule allusion aux *virginis aut sponsa Christi* (Silv. 216/26). Aucun moine ne figure parmi les personnes châtiées.

[598] On peut remarquer aussi que seules les lois des Alamans contiennent la condamnation des voleurs de *ferramenta* ainsi que celle des incendiaires.

[599] C. Carozzi, *Eschatologie et Au-delà*, p. 15.

[600] Silverstein, p. 131.

[601] AP 39, 1; voir Silverstein, p. 58.

[602] Silv. 215/25-26; 216/1-2; 7-8; 15-16; 217/17-18.

[603] AP 31, 3 et 34-36.

[604] Tangl 214/36-37.

[605] Grégoire le Grand, *Dialogues* IV, 37, 7-13, SC 265, pp. 128-135; Boniface, Lettre 10, Tangl, pp. 11-12; ajouter Grégoire de Tours, *Histoire des Francs* IV, 33, éd. Krusch, p. 166.

[606] Prudence, *Hamartigenia* v. 824-830.

rapproché le supplice des faux témoins, qui ont la langue, les joues et les yeux percés de clous, de celui du lecteur de l'*Apocalypse* qui a les lèvres et la langue coupées par un couteau de feu[607]. Dans les deux cas, il s'agit de péchés liés à la parole.

Si l'on sort de ce cadre, on peut observer que plusieurs pécheurs sont châtiés à l'aide d'objets liés à leurs méfaits. Les évêques et les prêtres brûlent dans des saies et des chasubles de plomb. Les voleurs d'animaux chevauchent des quadrupèdes brûlants. Les voleurs d'outils les reçoivent, brûlants semble-t-il, dans les yeux. Les faux-témoins paraissent avoir les yeux percés de clous, bien que le texte ne soit pas clair![608]. A propos des délateurs et traitres on lit *pleno caelo de pecunia multa*[609], ce qui est absurde. On soupçonne une faute de lecture du scribe. L'argent, en effet, a un rapport avec la traîtrise et la délation. Il pourrait donc servir d'instrument de torture *in oculo*, comme les garnitures de fer du supplice précédent.

On peut comprendre mieux maintenant l'organisation générale des châtiments. Le feu est présent partout soit sous la forme de la poix, du bitume et du soufre enflammés, qui jouent le rôle du fleuve de feu ou des puits ardents, soit par l'intermédiaire des instruments de supplice qui sont enflammés. Dans la mesure du possible le rédacteur a fait correspondre au péché un type de châtiment approprié, comme le refrain final de chaque description l'affirme. Le faux témoin est puni par les yeux, la mâchoire (ou les joues) et la langue, c'est-à-dire par les instruments de la vue et de la parole mal employés. Dans le cas des voleurs de chevaux ou d'outils, ce sont les objets de leurs larcins qui se retournent contre eux. De même, les délateurs et traîtres voient sans doute la cause de leur méfait, l'argent, servir à leur châtiment. Pour les incendiaires et tempestaires, ils brûlent certainement. Hormis cela l'auteur a emprunté à l'*Apocalypse de Paul* le châtiment de ceux qui n'honorent pas père et mère, peut-être à cause du symbolisme des chaînes figurant le lien unissant parents et enfants. Les saies et les chasubles de plomb représentent soit un habit laïque porté à tort (la saie), soit un habit ecclésiastique mal porté (la chasuble). Le supplice des diacres et des clercs est lui aussi emprunté à l'*Apocalypse de Paul.* Il est le seul pour lequel une association d'idée simple ne soit pas possible. Mais il faut remarquer que la liste des péchés évoqués est hétéroclite : fornication, vomissement d'hostie, parjure, vol et agressivité sont difficiles à synthétiser en une image frappante. On les a donc trempés dans le plomb fondu à des niveaux différents. Pour les parrains, marraines

[607] AP 36, 2 et Silverstein, pp. 82-83.
[608] Silv. 215/24-26.
[609] Silv. 217/21.

et filleuls, la solution adoptée est celle utilisée dans l'*Apocalypse de Paul* pour les adultères : la promiscuité dans le feu[610].

Le mécanisme mental auquel a obéi le rédacteur est simple. Il se fonde sur le rapport qu'entretient l'homme avec des objets courants, certains symboliques, comme des habits, d'autres non. L'idéal est que chaque peine puisse être représentée par une seule image mentale, éventuellement susceptible d'être peinte. Ce que parcourt Paul est une fresque, imitée certes de l'*Apocalypse de Paul,* mais avec une abondance d'objets beaucoup plus grande. Ceci tient aussi au contexte judiciaire et pénitentiel. La peine doit être exemplaire et concrète. La *castigatio* évoquée par Bède n'était pas véritablement individualisée. Ici c'est fait. Le pécheur est puni par le spectacle qu'il donne de son propre péché. Il montre et se montre, autant qu'il subit. La logique qui préside à l'organisation de ces supplices est telle que l'on peut se demander s'il est nécessaire de faire appel à des sources irlandaises pour en justifier l'existence. D'autant plus que, comme Silverstein le reconnaît lui-même, celles-ci sont en général difficiles à dater et pourraient bien être postérieures à l'époque de la Rédaction VI[611]. Renvoyer à une source commune antérieure nous paraît inutile[612]. Mais, même si tel était le cas, cela ne serait pas invraisemblable, car l'influence irlandaise sur le milieu anglo-saxon est bien connue[613].

Un univers ainsi construit n'est pas fait pour rester secret. Il doit être connu de tous. Un enfer éternel peut rester occulte, puisque tout contact est perdu avec le damné. Un enfer purgatoire, au contraire, doit être publié pour que chacun, qui prie pour les défunts et accomplit des œuvres destinées à leur venir en aide, sache d'où il les sauve et où lui-même risque d'aller. Comme Bède et Boniface, les rédacteurs de la lettre anonyme ou de ce dernier texte sont des moines qui pensent à la conversion des paysans et à l'amélioration de leur encadrement ecclésiastique. Drythelm et Guthlac sont des laïques convertis qui montrent le bon exemple. Comme Barontus, à un stade de leur existence, ils entrent dans l'orbite monastique pour assurer définitivement leur salut. Les moines visionnaires, et Fursy déjà, sont des missionnaires comme Boniface, Lull, Pirmin et d'autres[614]. Ils veulent établir sur terre un ordre semblable à celui qu'ils ont contemplé dans les cieux. Ils s'appuient pour cela sur une législation conciliaire, pénitentielle mais aussi laïque. Ils cherchent à promou-

[610] AP 39, 4-5 et Silv. 216/1-6.

[611] Silverstein, pp. 89-90.

[612] *Ibid.*

[613] Voir sur ce thème : D. Bullough, *The Missions to the English and Picts;* M. Richter, *Der irische Hintergrund,* pp. 120-136.

[614] Voir surtout sur ce thème A. Angenendt, *Monachi peregrini.*

voir un monde avec des laïques bien encadrés par leurs clercs, et dirigés par de bons évêques issus du monachisme, c'est-à-dire de bons juges. Ce qui se passe dans l'Au-delà justifie ce qui se fait quotidiennement sur terre. Le lien, établi entre l'Enfer purgatoire et la vie terrestre par les œuvres pour les morts, sert en même temps à montrer la voie du salut collectif. L'ancien feu purgatoire était insuffisant. Son caractère général donnait une fausse sécurité. Si on en limitait l'efficacité aux péchés légers, il rejetait la majorité de la population hors de son effet. L'irrespect pour les parents, le faux témoignage, la délation, la traîtrise, le vol, l'incendie volontaire, la magie météorologique sont des péchés graves dans le cadre social de la famille et de la communauté rurale. De même, la vie désordonnée et non conforme aux canons des clercs compromet le salut des fidèles et ébranle l'ordre public. La réforme religieuse, à l'époque de Pépin et de Charlemagne, avait besoin d'un renforcement des liens entre l'Au-delà et l'Ici-bas[615]. Boniface et ses moines, puisant dans la tradition anglo-saxonne et irlandaise, ont mis la dernière main à cette construction. Dans ces conditions, même si la tentation en avait existé un moment, il n'était plus question d'introduire la moindre trace de symbolisme dans ce mécanisme définitivement mis au point.

IV – Géographie de l'Au-delà

L'organisation générale de l'*Apocalypse de Paul* présentait deux caractéristiques. D'abord une division en deux sections différentes : la première construite suivant une dimension cosmique et verticale, la seconde plaçant l'Enfer et le Paradis au-delà des limites océaniques, à l'Ouest et à l'Est, mais dans une dimension horizontale. En outre, Enfer et Paradis, du fait de cette situation, étaient nettement séparés. L'évolution du genre littéraire aux VII[e] et VIII[e] siècle aménage et transforme ces deux schémas. Avec Bède la dimension horizontale prévaut pour longtemps, mais, en même temps, l'Au-delà s'organise suivant un itinéraire continu, inscrit dans des dimensions uniquement géographiques et non plus cosmiques.

1 – Le schéma cosmique

Il n'y avait pas de raison majeure d'abandonner complètement la dimension verticale. Le périple ne pouvait que se terminer aux Cieux, si l'on admettait que non seulement les martyrs mais aussi

[615] Voir en dernier lieu J. Paul, *L'Eglise et la culture en Occident* I, pp. 86-93.

tous les saints devaient y accéder[616]. Chez Grégoire de Tours les élus se retrouvent tous dans un palais céleste[617]. Le schéma de la première partie de l'*Apocalypse de Paul* ne peut être maintenu que si on conserve l'idée d'une comparution des âmes devant Dieu ou le Christ pour l'adoration, voire le jugement, comme dans le *Quatrième livre d'Esdras*[618]. D'une façon analogue, si Fursy monte droit vers les Cieux où se trouve le *supernus conuentus*[619], c'est qu'il doit y rencontrer les deux saints Beoanus et Meldanus, comme saint Paul avait visité Élie et Hénoch au troisième Ciel. La lettre de Boniface maintient elle aussi un prélude cosmique, mais aucune visite aux Cieux n'est montrée. De plus, on l'a déjà constaté, ces trois textes ont en commun le thème de la contemplation du monde et de la nuée ou du feu céleste qui l'entoure et le menace. A côté de l'*Apocalypse de Paul,* il n'est pas exclu que la lecture du *Commentaire sur le songe de Scipion* de Macrobe ait contribué à garder en vie ce lieu commun déjà très ancien[620].

Là où le prélude cosmique est supprimé, il reste la nécessité d'accéder au Paradis Céleste. Barontus rencontre saint Pierre auprès de la quatrième porte du Paradis. Même si les connotations célestes sont chez lui très rares, elles n'en existent pas moins[621]. Elles témoignent d'une difficulté à maintenir au niveau du sol la totalité du voyage. Les portes du Paradis renvoient, en fait, aux portes du ciel. On en rencontrait une dans l'*Apocalypse de Paul* au troisième Ciel[622], et la littérature apocalyptique en faisait grand usage[623]. Mais il existait aussi d'autres portes de référence : celles de la Jérusalem Céleste. Dans l'*Apocalypse de Paul* elle en a douze[624], mais la Bible pouvait aussi fournir des modèles[625] ainsi

[616] Voir J. Ntedika, *L'évocation de l'Au-delà,* pp. 220-226; C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand,* p. 422.

[617] Voir la Vision de saint Salvi dans *Histoire Ecclésiastique* VII, 1, éd. Krusch, p. 325.

[618] VII, 75-101, Dupont-Sommer, *La Bible,* pp. 1425-1428.

[619] *Visio Fursei,* 11,1.

[620] Voir *supra* p. 202. Sur l'influence du *Songe de Scipion* à travers Macrobe voir P. Courcelle, *La postérité chrétienne du songe de Scipion* dans REL. 36 (1958), pp. 205-234. Cette influence est possible, surtout sur saint Boniface.

[621] *Supra* p. 156 et n. 109.

[622] AP 19, 1.

[623] Ces références aux portes du ciel sont nombreuses : *I Hénoch* IX, 10, Dupont-Sommer, *La Bible*, p. 480; XXXIII, pp. 503-504 : LXXII, pp. 553-556; *Jubilés* XXVII, 25, p. 742; *Testament de Lévi* V, 1, p. 840; *III Baruch*, II, 5 et 111,1, p. 1151; VI, 13, p. 1156; *IV Esdras* III, 19, p. 1400; VI, 1, p. 1412 : *Testament d'Abraham* X, 15, p. 1671; XI, 1-4, pp. 1671-1672. Les portes du Paradis sont moins fréquentes : *Testament de Lévi* XVIII, 10, p. 856; *IV Esdras* IV, 7-8, pp. 1402-1403.

[624] AP 23, 3.

[625] Ps. 27/33 et Ap. 4/1 (portes du ciel).

que Grégoire le Grand[626]. En fait la description de Barontus n'est pas nette, les lieux qu'il visite ne sont ni des jardins, ni une cité ni un espace céleste. La seule idée sous-jacente est celle de l'existence de degrés successifs correspondant probablement à une échelle des perfections de vie[627]. Cet aspect aboutit dans la lettre 115 du corpus bonifacien aux trois Cieux de plus en plus beaux reliés par des arcs-en-ciel[628]. Il est à noter que les degrés d'accession au Paradis se retrouvent, inversés, dans la vision de Bonellus. Celui-ci, précipité du haut du *pinnaculum* de l'abîme, s'arrête à deux reprises sur des sortes de corniches. Sur la seconde séjourne un pauvre visiblement trop imparfait pour être au Paradis, mais pas assez pour descendre en Enfer[629]. Si on inverse le sens de la progression, il est évident qu'entre l'Enfer et le Paradis il y a au moins deux degrés à franchir.

En fait, même si les auteurs ont tendance à ramener l'ensemble du voyage au niveau du sol, il ne sera jamais possible d'éliminer toute notion d'ascension du schéma général. Cependant l'idée que l'ensemble du voyage est une escalade continue vers les Cieux sera abandonnée pour longtemps, sans doute, nous le verrons, à cause de la difficulté d'y intégrer la visite dans les lieux infernaux[630].

2 – Le schéma terrestre

Pour visiter l'Enfer et le Paradis, saint Paul doit redescendre au niveau de la terre, et la survoler pour aller au-delà des extrémités du monde. Les visions médiévales ne reproduisent pas exactement le schéma. Elles restent à l'intérieur des limites terrestres et organisent l'ensemble du voyage de façon continue. Mais ce résultat n'est pas obtenu du premier coup. La difficulté consiste, en effet, à relier les unes aux autres dans un itinéraire des images souvent isolées et purement symboliques.

A – *Locus amœnus* et Paradis

La première utilisée, et le plus fréquemment, est celle du *locus amœnus*. Elle vient de loin[631] et subit une adaptation progressive, en fonction de l'idée que l'on se fait des mérites de ceux qui sont appelés

[626] *Homélies sur Ezéchiel.*
[627] *Supra* pp. 161-164.
[628] Tangl 248/14-18.
[629] Diaz y Diaz, p. 55; *supra* p. 76.
[630] Voir les essais dans l'Antiquité pour placer l'Enfer dans les espaces célestes : I. P. Culianu, *Psychanodia*, Leiden 1983, pp. 2 et 40-41.
[631] Voir *supra* n. 152.

à y séjourner. Dans les *Vitae Patrum Emeretensium,* le Christ fait visiter à Agustus son jardin, son *uiuariolum*[632] qui est aussi un *hortus amœnissimus*[633]. Le lieu où venait d'avoir lieu le banquet céleste était déjà un *locus amœnus*[634] avec des fleurs, de la verdure et un air frais qui «rafraîchissait» toutes choses[635]. Dans le jardin proprement dit, la végétation aromatique est répartie le long d'un *riuus* aux eaux parfaitement limpides[636]. C'est en suivant cette rivière qu'Agustus se retrouve sur sa couche[637]. Il y a donc deux lieux agréables. Dans le second est un cours d'eau destiné à être longé et non traversé.

Si l'on reste en Espagne, on rencontre chez Valerius du Bierzo un autre *locus amoenissimus*, visité par Maximus[638] qui se promène au milieu des *deliciae paradisi*[639]. Ce *sydereus paradisus* est coupé en son centre par un *riuus* admirable que le promeneur franchit pour atteindre l'extrémité du Paradis[640]. Un *locus amœnus,* également coupé par un cours d'eau, se retrouve, nous l'avons noté[641], dans la *Navigation de saint Brendan*[642]. Les termes employés n'y sont pas exactement les mêmes. Nous sommes dans une île qui contient une *terra spaciosa,* pleine d'arbres chargés de fruits mûrs comme en automne[643]. C'est un fleuve qui coupe en deux l'île[644] et il est infranchissable. L'ensemble est la *terra repromissionis sanctorum*[645], la même que saint Paul a déjà visitée[646]. Elle est réservée, elle aussi, aux saints des derniers jours[647]. Une connotation millénariste n'est donc pas exclue. Mais la fonction du fleuve infranchissable n'apparaît pas clairement.

Dans la vision de Drythelm, le Paradis est également divisé en deux parties. Les deux sont décrites comme des lieux agréables fleuris et odorants. La différence réside dans l'intensité de la lumière

[632] Ed. Garvin, p. 142.
[633] *Ibid.* p. 144/92-93.
[634] *Ibid.* p. 140/32-33.
[635] *Ibid.* p. 140/35-36.
[636] *Ibid.* p. 144/92-95.
[637] *Ibid.* p. 144/95-97.
[638] Diaz y Diaz, p. 45.
[639] *Ibid.* p. 45-47.
[640] *Ibid.* p. 47. Voir Tableau I, p. 76.
[641] *Supra* pp. 78-79.
[642] C. 28, éd. C. Selmer, Notre Dame 1959, p. 79/12-13.
[643] *Ibid.* p. 79/12-13.
[644] *Ibid.* p. 79/17-18.
[645] C. 29, Selmer, p. 81/7-8 et c. 1, p. 5/34.
[646] AP 21, 3. Sur le rapport entre les deux textes : G. Orlandi, *Navigatio Sancti Brendani* I, p. 126.
[647] C. I, Selmer, p. 5/34-35; comparer avec AP 21, 4 où l'entrée du Christ dans la Terre des Promesses est décrite après la destruction de la première terre (*supra* n. 506).

et des odeurs[648]. Bien qu'il n'y ait pas de cours d'eau pour séparer les deux secteurs, Drythelm se voit interdire l'accès au second. L'ange explique que dans le premier sont les âmes insuffisamment parfaites, qui ne méritent pas d'entrer dans le Royaume Céleste, «au voisinage duquel appartient» le second lieu[649]. La description de Boniface allait déjà dans le même sens, mais comportait des différences importantes. En premier lieu, il y avait un *locus amœnus* décrit dans des termes analogues[650]. C'était «le fameux Paradis de Dieu»[651]. Plus loin on pouvait apercevoir les murs de la Jérusalem céleste vers laquelle se dirigeaient les âmes[652]. Mais entre les deux lieux se trouvait un fleuve d'une nature différente des précédents, puisqu'il s'agissait, nous le savons, du fleuve de feu traversé par le pont de l'épreuve[653]. Cette disposition entraînait le fait que les mêmes âmes passaient d'un côté à l'autre, après avoir été plus ou moins longtemps purifiées. Contrairement à la *Navigation de saint Brendan*, le fleuve n'était pas infranchissable. En revanche, Bède qui ne parle pas du moindre cours d'eau met une barrière invisible entre le *locus amœnus* et le Royaume Céleste, de sorte que ce ne sont pas les mêmes âmes qui sont de part et d'autre. En fait, nous aurons l'occasion d'y revenir, le pont sur le fleuve de feu apparaît, chez Boniface, comme une pièce rapportée. Il remplace l'image traditionnelle du *rivus* dont il voudrait être la dernière transformation. Pour lui les âmes des bons, parfaits ou imparfaits, vont toutes dans la Jérusalem Céleste avant le Jugement Dernier, tandis que Bède les laisse sur place sans anticiper sur la Fin des Temps.

B – Les Enfers

L'organisation de l'Enfer a été aussi l'objet de tâtonnements, mais les problèmes étaient plus simples à résoudre. Il était entendu depuis longtemps qu'il était souterrain ou au moins terrestre. La distinction entre un Enfer Inférieur et un Enfer Supérieur est biblique[654]. Elle a été reprise par les visionnaires. Ainsi Bonellus, après avoir vu le lac de poix brûlante[655], contemple le puits inférieur de l'abîme[656]. Il ne décrit aucun supplice et se contente de

[648] Colgrave, pp. 492-494.
[649] *Ibid.* p. 494.
[650] Tangl 11/21-27.
[651] *Ibid.* 11/26-27.
[652] *Ibid.* 12/10-18.
[653] *Ibid.* 11/28 – 12/9.
[654] *Supra* n. 125.
[655] Diaz y Diaz, pp. 55-57.
[656] *Ibid.* p. 57.

montrer deux âmes projetées dans le lac par trois démons[657], et de signaler que dans le puits les peines sont plus lourdes et plus cruelles que dans l'autre lieu[658]. Barontus ne voit qu'un seul Enfer où les supplices ont un caractère plutôt allusif[659]. Chez Boniface on retrouve les deux niveaux. Le premier est formé de puits ardents avec des rebords. Ils sont situés *quasi in inferioribus in hoc mundo*[660] et affectent la forme de volcans. Une double influence est à l'origine de cette description : celle de Grégoire le Grand, qui avait suggéré l'Etna comme lieu[661], et celle de l'*Apocalypse de Paul* avec ses puits et ses fosses[662]. Mais, en outre, existe un autre Enfer *adhuc in inferioribus et in imo profundo quasi in inferno inferiori*[663]. Les deux lieux semblent donc quasiment superposés, l'un affleurant à la surface, l'autre entièrement souterrain. L'innovation vient de Bède qui fait se succèder et non se superposer les deux lieux infernaux. L'Enfer proprement dit garde la forme de l'Enfer Supérieur de Boniface et l'Enfer purgatoire prend celle d'une vallée. Cette dernière avec son alternance de chaud et de froid vient de saint Jérôme, nous le savons[664]. Elle rencontre, peut-être, une tradition celtique où, cependant, il n'y avait pas de vallée[665].

On aboutit ainsi à une image symétrique. D'un côté le *locus amœnus*, divisé en deux, sert de logis aux deux degrés de perfection des âmes bonnes. De l'autre les deux Enfers, superposés ou successifs, accueillent les deux degrés d'imperfection des âmes mauvaises. Il n'est pas tout à fait exclu que l'on ait ainsi retrouvé une disposition générale qui était déjà celle de l'*Apocalypse de Paul*. Celle-ci montrait d'une part deux lieux réservés aux bons, la Terre des Promesses et la Cité du Christ, séparés par le lac Acherusa. D'autre part, il y avait les lieux réservés aux *dipsuchoi*, et le Puits aux sept Sceaux où étaient plongés ceux qui étaient définitivement damnés. Mais il faut reconnaître que l'*Apocalypse* avait une structure plus complexe dès l'origine et que, d'autre part, les transformations qu'elle avait subies la rendaient peu lisible aux VIIe et VIIIe siècles.

[657] *Ibid.*
[658] *Ibid.*
[659] *Supra* pp. 164-167.
[660] Tangl 11/3-4.
[661] *Supra* p. 208, n. 126 et p. 56.
[662] *Supra* p. 209, n. 129.
[663] Tangl 11/14-15.
[664] *Supra* p. 242, n. 379.
[665] *Supra* p. 241.

a – Ethicus Ister

On rencontre cependant un texte décrivant l'Enfer Inférieur qui semble s'en inspirer au moins partiellement. Il s'agit d'un passage du premier livre de la *Cosmographie* attribuée à Ethicus Ister[666]. Cet ouvrage a prêté à beaucoup de discussions, sans qu'une position définitive ait été adoptée quant à son origine et à sa date[667]. Le VIIIe siècle pourrait cependant être l'époque de sa composition. L'auteur prétend extraire de l'œuvre d'un philosophe ancien une description de la *fabrica mundi*[668]. A partir de la masse indivise et informe qu'il a créée, Dieu organise le monde. De la meilleure partie il extrait le Paradis avec les neuf ordres d'anges, le dixième étant réservé aux saints à venir[669]. Un Paradis céleste donc. Dans la partie la plus inférieure, le *baratrum,* il installe l'Enfer[670] qu'il divise ensuite en quatre parties[671]. La première, au Nord, est la région des Ténèbres d'où, suivant Jérémie[672], le mal est envoyé sur la terre. La seconde, à l'Est, est le lieu des divers tourments. La troisième, au Midi, contient un feu destiné à faire passer vers le haut depuis l'Enfer Inférieur ceux qui ne sont plus damnables, mais doivent être régénérés après leur chute, suivant la parole du prophète[673] :

> «Nous sommes passés à travers l'eau et le feu et tu nous as conduits au *refrigerium*».

L'auteur explique alors que l'âme est purgée des péchés par cette eau, purifiée de ses vices à travers le feu, et restaurée après cette épreuve[674]. Une quatrième partie, à l'Ouest, est l'étang de feu, ruine des impies, chemin de l'extermination des vers, des serpents et des

[666] Il existe de ce texte deux éditions : D'Avezac, *Ethicus et les ouvrages cosmographiqves intitulés de ce nom* et l'éd. de H. Wuttke (nous citons Wuttke). Il existe aussi une reproduction photographique du manuscrit de Saint-Augustin de Canterbury : *Aethici Istrici Cosmographia Vergilio Salisburgensi rectius adscripta* par T.A. M. Bishop, Amsterdam 1966. Ce texte a été attribué à Virgile de Salzbourg par H. Löwe, *Ein literarischer Widersacher des Bonifatius.* Cette attribution a été contestée par F. Brunhölzl, *Zur Kosmographie des Aethicus Ister,* pp. 75-89 et *id., Geschichte*, pp. 63-64 et 517-518. Voir aussi l'étude des sources dans K. Hillkowitz, *Zur Kosmographie des Aethicus.* Ajouter G. Bernt, art. *Aethicus Ister* dans LM. I (1980), col. 192 et P. Gauthier Dalché, *Du nouveau sur «Aethicus Ister»?.*

[667] K. Hillkowitz, *op. cit.*, fixe comme *terminus post quem* 768.

[668] Prol. 2, Wuttke 1/19-24.

[669] I, 4, Wuttke 2/20-27.

[670] I, 5, Wuttke 2/28-29.

[671] I, 5, Wuttke 3/3-20.

[672] Jr. 1/14.

[673] Ps. 65/12; I, 5, Wuttke 3/10-11.

[674] I, 5, Wuttke 3/11-13 : *Qua in aqua purgatur anima a peccatis, per ignem abluenda vitia vel refrigeranda post laborem.* On remarque l'emploi de *vitia* comme chez Bède : voir *supra* n. 426.

bêtes immortelles. Dans cette partie occidentale on trouve la submersion, le froid et les grincements de dents.

L'Enfer de l'*Apocalypse de Paul* n'était pas explicitement situé dans l'espace souterrain. Il restait quelques traces d'une orientation de l'ensemble qui le situait à l'Ouest, mais le ver sans repos et le lieu des grincements de dents étaient au Nord, et non à l'Ouest; le froid y sévissait[675]. Ceux qui y étaient punis étaient une race d'impies : ils niaient la résurrection du Christ et celle de la chair[676]. L'expression lieu ou terre des ténèbres n'était pas réservée à une partie de l'Enfer, mais le désignait en son entier[677]. Cependant le lieu des diverses peines pouvait être individualisé dans les treize tourments particuliers exposés après le fleuve de feu[678]. Quant au feu transitoire de la *Cosmographie,* peut-être s'agit-il d'un rappel du fleuve de feu où sont punis les pécheurs plongés à des niveaux différents[679]. Notons que ce feu permet de passer au *refrigerium.* Dans l'*Apocalypse de Paul* primitive, il devait y avoir un processus analogue (le fleuve de feu?) pour envoyer les âmes au même endroit. Évidemment ces contacts ne sont pas absolument clairs, ils ne pourraient témoigner que d'une influence indirecte ou d'une transformation volontaire des données. Peut-être le texte ancien de l'*Apocalypse* était-il différent de celui que nous avons conservé[680].

Quoi qu'il en soit de cette influence, ce passage de la *Cosmographie* ne nous paraît pas pouvoir être antérieur au VIII[e] siècle. En effet, l'Enfer y est localisé et comporte un feu transitoire destiné à purger les âmes. Sa structure en quatre parties se ramène en fait à trois puisque, au Nord, la région des Ténèbres n'est pas destinée à une catégorie de pécheurs, mais est définie comme l'origine du mal. La distinction entre l'Est et l'Ouest, entre le lieu des *diversa tormenta* et celui de l'étang de feu, du ver et du froid, ne peut s'expliquer que par l'influence de l'*Apocalypse de Paul.* En outre, elle suppose une diversification des peines que l'on ne trouve pas avant l'apparition de la lettre 115 ou de la Rédaction VI. Sans prétendre trancher dans la controverse relative à l'attribution du texte, il est certain que l'époque de Virgile de Salzbourg paraît favorable à sa composition[681].

[675] AP 42, 1.

[676] *Ibid.*

[677] AP 31, 2 et 16, 6.

[678] AP 37-40 : il s'agit d'une suite de treize châtiments attribués à chaque fois à des types de pêcheurs différents. Cette suite prend place entre le Fleuve de feu et le Puits aux sept sceaux (voir l'analyse dans C. Carozzi, *Eschatologie et Au-delà,* pp. 107-119).

[679] AP 31, 3.

[680] Voir notre étude citée n. 678 *supra.*

[681] Virgile est mort en 784. Le fait qu'il soit question dans ce passage de la *Cosmographie* d'une purgation des vices, des péchés graves, place l'œuvre à la

Le fait que l'auteur puisse être un irlandais n'est pas non plus à rejeter.

Les effets de symétrie perceptibles dans l'*Apocalypse de Paul*[682] n'entraînaient évidemment pas la recherche d'une continuité. Le cadre général restait cosmique, même dans sa dimension horizontale qui menait saint Paul au delà des extrémités du monde. Dès l'instant où il s'agit de jalonner un itinéraire les contraintes sont différentes, on ne peut pas laisser de côté l'opposition entre bons et mauvais tout en gardant un cheminement unique.

b – L'abîme et le mur

L'image de l'abîme implique celle de la chute. Dès Grégoire de Tours les âmes condamnées sont précipitées d'en haut[683]. Maximus est mené par l'ange au bord de l'abîme où il craint de tomber[684]. Valerius explique alors qu'à cet endroit la terre manque et est fendue jusqu'au fond de l'Enfer[685]. Bonellus précise le tableau : ce n'est pas l'entrée d'un puits, mais un pinacle où la terre est fendue[686]. C'est de là qu'il est précipité et ce n'est qu'au fond qu'il voit successivement les deux niveaux de l'Enfer. Cette falaise joue le rôle de séparation entre les deux univers. Elle est placée à l'extrémité du Paradis et la fumée infernale sert de barrière[687]. On retrouve une limite semblable dans la vision de Drythelm, mais vue du côté opposé. Le visionnaire et son guide, après avoir visité la bouche de la Géhenne, rencontrent un mur immense dont ils ne peuvent voir l'extrémité ni en largeur ni en hauteur. Il ne comporte aucune ouverture ni moyen d'accès. Ils le franchissent *nescio quo ordine* et se retrouvent dans le *locus amœnus*[688]. Il s'agit d'une limite dans un itinéraire constitué, alors que chez Valerius du Bierzo les deux côtés n'étaient pas contemplés par le même homme. Le bond extraordinaire de Drythelm est l'inverse de la chute de Bonellus. Le premier suivait le chemin dans son sens positif, le second dans le sens négatif. Ce mur remplace l'ascen-

suite de Bède, donc après le début du VIII[ème] siècle : Si le *terminus post quem* de Hillkowitz est retenu, comme il est vraisemblable, il faut placer la rédaction entre 768 et 784 si l'on accepte l'identification de Löwe. Voir *supra* n. 666-667. De toute façon, la *Cosmographie*, ou du moins ce passage, nous semble devoir être attribuée à un insulaire.

682 Voir notre étude du plan de l'*Apocalypse* dans l'étude citée *supra* n. 678.

683 *Supra*, p. 61, n. 336-337.

684 Diaz y Diaz, pp. 47-48, 49.

685 Diaz y Diaz, p. 47 : *deficiente terra... excisa terra.* Voir Tableau I, p. 76.

686 Diaz y Diaz, p. 55 :... *ab angelo maligno et precipitatus sum in abissum, in quo non erat putei introitus sed sicut pinnaculum aut abscisa terra deorsum.*

687 Diaz y Diaz, pp. 47 et 49.

688 Colgrave, p. 492.

sion céleste qui était encore perceptible chez Barontus d'une façon au moins implicite[689].

Dans la lettre de Boniface, il y a aussi un mur mais il n'est pas à sa place, ou plutôt il y a des murs resplendissants, d'une hauteur et d'une longueur stupéfiantes[690]. Ce sont ceux de la Jérusalem céleste. Ils sont situés au delà du *locus amœnus* et du fleuve de feu. C'est vers eux que se dirigent les élus après avoir franchi le pont[691]. Entre les deux Enfers et le Paradis rien n'est signalé. Mais, nous le savons, le mode de vision pratiqué par le moine de Wenlock permet d'éviter la question de la continuité de l'itinéraire[692]. Cependant on peut constater qu'après avoir situé les Enfers *in hoc mundo* et *in imo profundo*[693], il ne localise pas le *locus amœnus,* dont l'aspect est pourtant terrestre. Le fait qu'un fleuve et un pont lui fassent suite établit une continuité inévitable. La présence, au delà du fleuve, des murs de la Jérusalem Céleste ne suffit pas, alors, malgré l'adjectif qui qualifie celle-ci, à transporter l'ensemble dans les Cieux. Qu'il le veuille ou non, Boniface témoigne d'un itinéraire implicitement admis, mais dont il présente des éléments juxtaposés, sans les lier comme le fait Bède. Au VIII[e] siècle les pièces du puzzle sont rassemblées. Bède les met en place alors que Boniface semble hésiter encore sur leur disposition.

c – Le pont

Il est probable que l'image du pont sur le fleuve de feu faisait problème. Avant Boniface personne ne l'avait intégrée dans un ensemble. Le pont était isolé chez Grégoire le Grand, comme chez Grégoire de Tours. Ce dernier, nous l'avons vu, avait superposé le pont et le fleuve[694], ce qui permettait de constituer un ensemble cohérent en lui faisant succéder, comme chez Grégoire le Grand, un *locus amœnus* et des bâtiments qui pouvaient devenir, éventuellement, la Jérusalem Céleste. Boniface avait utilisé ces éléments, mais placé le Paradis avant le pont. On voit bien ce qui l'avait amené à cette solution. Il n'acceptait pas que certains parmi les bons aient à attendre la Fin des Temps pour accéder à la Jérusalem Céleste. Bède n'a pas ces scrupules. Il a placé les *non ualde mali* de saint Augustin dans la vallée. Mais il n'emploie pas cette expression, de même qu'il ne parle

[689] Après le survol de l'Enfer rien n'indique qu'il y ait une ascension, la transition est même brutale : *Et sic postea post secunda pugna peracta venimus primam portam paradysi...* Ed. Krusch, p. 383/5-6. Comparer les tableaux I et II, pp. 76 et 157.

[690] Tangl 12/10-11.

[691] Tangl 12/14-18.

[692] *Supra* IV, II, 1, A.

[693] Tangl 11/3 et 14-15.

[694] *Supra* pp. 211-215.

pas ici d'*ignis purgatorius*, comme s'il hésitait à placer dans ce cadre les coupables de péchés graves. Ceux qui sont dans le *locus amœnus* peuvent correspondre aux *non ualde boni*. Ils ont accompli de bonnes œuvres, mais ne sont pas suffisamment parfaits. On peut supposer qu'ils ont commis des péchés légers. Traditionnellement ce sont eux qui devraient être purifiés par le feu[695]. Mais quel feu? Ce ne peut être le même que celui déjà utilisé pour les *non ualde mali*. Peut-être leur peine est-elle celle de la privation de la compagnie du Christ[696]? La connaissance qu'avait Bède de Grégoire le Grand, et peut-être de Grégoire de Tours[697], ne permet pas de penser qu'il ignorait l'image du pont ni celle du fleuve de feu. S'il a choisi de les écarter c'est, sans doute, parce qu'elles ne correspondaient pas au schéma qui était en train de se mettre en place.

De Valerius du Bierzo à Bède un itinéraire continu s'organise peu à peu. Les images rassemblées pour le constituer faisaient partie d'un patrimoine traditionnel, à la fois biblique et littéraire. Le pont venait probablement d'une autre tradition peut-être d'origine orientale[698]. L'infernalisation de l'*ignis purgatorius* permettra d'intégrer le fleuve de feu et les fosses de feu qui apparaissent dans la Lettre 115 et la Rédaction VI. Le pont restera toujours plus dificile à placer dans l'ensemble.

3 – *Iter ad Paradisum*

Ces images juxtaposées bout à bout forment peu à peu un paysage géographique, physique et humain. On y rencontre des vallées, des volcans, des falaises, des jardins et des rivières. A chaque type d'âme correspond un lieu. Il reste à orienter l'ensemble suivant un itinéraire.

A – Orientation

Utiliser les points cardinaux n'est pas aussi simple qu'il paraît au premier abord. L'*Apocalypse de Paul* l'avait fait en situant le Paradis au Levant et l'Enfer au Couchant, suivant des coordonnées traditionnelles qu'il était difficile d'ignorer simplement. Lorsque Baldarius vole vers le Christ sur sa montagne, il va vers l'Est, vers Jéru-

[695] Voir Le Goff, *La naissance*, p. 125 (Grégoire le Grand), 136 (Julien de Tolède).

[696] Bède précise bien que ceux qui sont insuffisamment parfaits ne verront le Christ qu'après le Jugement dernier : *qui tamen omnes in die iudicii ad uisionem Christi et gaudia regni caelestis intrabunt*. Colgrave, p. 494.

[697] Voir M.L.W. Laistner, *The library of the Venerable Bede* dans *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, New York 1983, p. 147.

[698] Voir I.P. Culianu, «*Pons subtilis*».

salem, et contemple là bas le lever du soleil. Barontus n'indique aucune coordonnée, mais il survole Méobecq qui est à l'Est de son point de départ : Longoret. Comme, par ailleurs, aucun changement de direction n'est indiqué par la suite, et qu'il aboutit finalement au Paradis, on peut supposer qu'il a volé sans arrêt vers le Levant. Il a bien vu l'Enfer, au passage, mais il n'insiste pas sur cette localisation qui pouvait faire difficulté. Bède met les choses au point, d'une manière complexe toutefois. Drythelm va d'abord vers le Nord-Est tant qu'il se dirige dans la direction des Enfers, puis il oblique vers le Sud-Est pour aller au Paradis[699]. Ce changement d'orientation en cours de route permet de combiner plusieurs notions. L'angle formé par les deux directions a pour bissextrice l'Est, direction générale du Paradis. La première partie de l'itinéraire penche vers la gauche en même temps que vers le Nord. La vallée est à gauche du marcheur, donc quasiment orientée vers le Nord. La seconde partie penche vers la droite, vers le Sud. Les deux branches du parcours forment la partie supérieure de l'Y pythagoricien[700].

Cette disposition permet de concilier au moins deux traditions : celle qui place le Paradis à l'Est et celle qui met l'Enfer au Nord. Quand les diables transportent Guthlac vers l'Enfer ils l'emmènent au Nord[701]. S'ils l'avaient conduit vers le Paradis, vers où se seraient-ils dirigés? En même temps, au fur et à mesure qu'il progresse vers le Nord-Est, Drythelm entre dans une région de plus en plus obscure au point d'en devenir complètement opaque[702]. Dès qu'il change de direction il va, au contraire, vers une lumière de plus en plus intense[703]. Cette opposition se réfère, on le voit, beaucoup plus à un axe Nord-Sud qu'à la trajectoire solaire Est-Ouest. Bède dans ses œuvres scientifiques montre une bonne connaissance de la cosmographie du temps. Il explique, entre autres, la manière de construire des cadrans solaires[704]. Du même coup il adapte la symbolique chrétienne, fondée sur le trajet diurne du soleil, à l'opposition, plus sensible dans les régions nordiques, entre le Nord froid et obscur et le Sud chaud et lumineux. Sa vallée à la fois chaude et froide combine ainsi les valeurs du Nord et du Sud, de l'ubac et de l'adret, ce qui en fait une région mixte entre ténèbres et lumières.

[699] *Supra* pp. 235-237. Voir Tableau III, p. 238.
[700] *Supra* p. 236, n. 324.
[701] *Vita Guthlaci* XXXI, p. 104.
[702] Colgrave, p. 490.
[703] Colgrave, p. 494.
[704] Voir E. Salin, *La civilisation mérovingienne* II, Paris 1952, pp. 373-374.

B – La *Navigation de saint Brendan*

Cette combinaison des deux axes de coordonnées se réfère peut-être aussi à une disposition géographique traditionnelle, reflétée dans la *Navigation de Saint Brendan*[705]. Ce texte n'est pas un voyage dans l'Au-delà du type de ceux que nous étudions ici, même s'il se termine sur une visite de l'Enfer et du Paradis. Son objectif n'est pas le même. En premier lieu, le voyage n'est pas individuel. On ne trouve à son point de départ aucun processus d'extase ou de mort. Ce n'est pas non plus un rêve. Accompli avec des moyens humains, sur un navire, il présente des caractéristiques générales réalistes, même si parfois on peut se passer de rames et de gouvernail pour progresser[706]. Ce ne sont pas des âmes qui voyagent mais des hommes. Certes un au-delà est atteint, mais les moyens employés comptent autant que le but recherché. Avant tout, l'abbé Brendan et ses moines donnent l'image d'une communauté pérégrinante, qui parvient à ses fins par l'exercice constant de l'*opus Dei* monastique dans son cadre liturgique, et par l'abandon total à la volonté de Dieu. Rien à voir donc avec l'expérience des visionnaires fussent-ils moines[707].

Il n'en reste pas moins que la septième année du périple leur permet de traverser un univers semblable à l'Au-delà de nos voyages, bien que transposé sur la mer. On a souvent dit que Brendan était à la recherche d'un Paradis maritime celtique traditionnel situé au Couchant[708]. Il est vrai que le premier récit où Barinthus raconte comment il a déjà atteint cette île met en scène une navigation vers l'Ouest[709]. Mais lorsque Brendan et ses compagnons hissent leur voile, ils commencent par progresser, comme Drythelm, vers le Nord-Est : *contra solstitium estivale*[710]. Cependant bientôt ils laissent aller leur embarcation à l'aventure[711] et, durant six années, on ne trouve plus que de rares mentions d'orientation[712]. Par contre, pendant la septième année où ils vont atteindre leur but, les indications reparaissent et restent très précises jusqu'à la fin du périple.

[705] Ed. *cit.* n. 642 *supra* : citée Selmer.

[706] Selmer 6/6-9, p. 12.

[707] Sur l'aspect liturgique voir G. Orlandi, *Temi e correnti*, pp. 559-560.

[708] Voir, par exemple, M. A. Grignani, *Navigatio Sancti Brendani*, Milan 1975, pp. 14-15. Ce genre d'affirmation provient de l'existence de traditions celtiques relatives à un séjour des morts situés à l'Ouest : voir J. de Vries, *La religion des Celtes*, Paris 1977, pp. 264-267, qui lui aussi fait la même assimilation.

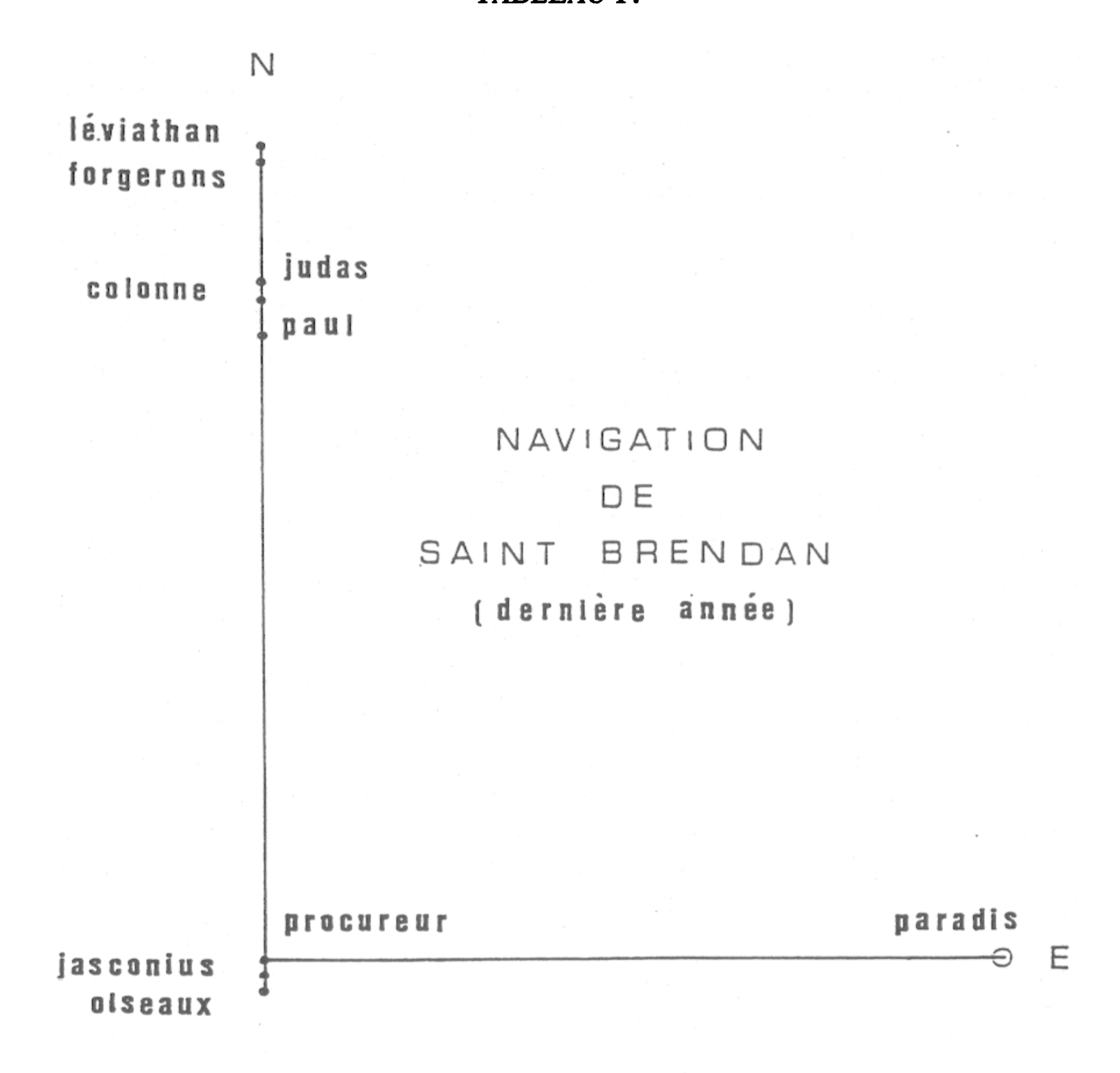
[709] Selmer I/30-35, p. 5. Barinthus se dirige vers l'Ouest à partir de l'île où séjourne Mernoc. Il atteint la Terre des Promesses en une heure. Mais on ne sait pas où est située l'île de Mernoc par rapport à l'Irlande.

[710] Selmer 6/1-2, p. 12.

[711] *Supra* n. 706.

[712] Voir Selmer 13, p. 39 (Nord); 14, p. 40 (Est); 16, p. 48 (Nord).

TABLEAU IV



Elles interviennent après que Brendan et ses compagnons aient fait le tour de l'immense pilier de cristal planté dans la mer. Il est plus haut que l'air, son sommet est invisible et il est couvert d'une sorte de résille argentée à très grandes mailles, dures comme du marbre[713]. Sur le côté du pilier face au Sud, dans une petite fenêtre, ils découvrent un calice et une patène. Après cela, ils commencent à naviguer vers le Nord[714]. Au bout de huit jours, ils rencontrent une île peuplée de forgerons qui projettent vers eux, avec des tenailles,

[713] Selmer 22/1-9, pp. 58-59. Suivre le trajet sur le tableau IV, p. 292.
[714] Selmer 22/42-43, p. 61.

des masses de métaux en fusion[715]. L'île ressemble alors à une vaste fournaise et Brendan comprend qu'ils se trouvent aux confins de l'Enfer[716]. Le jour suivant, une haute montagne apparaît au Nord. Elle est noire et couverte de fumée. Sa rive est d'une hauteur telle que le sommet en est à peine visible[717]. Un frère qui s'aventure au pied de la rive est emporté par une multitude de démons qui l'entraînent *ad tormenta*[718]. Un vent favorable repousse alors les autres vers le Sud[719].

Pendant sept jours ils font voile dans cette même direction jusqu'à ce que, sur un îlot, ils rencontrent Judas. Celui-ci bénéficie d'un répit dans sa damnation qui lui est accordé tous les dimanches et les jours de fête[720]. Il leur explique que la montagne qu'ils ont vue est celle où il brûle comme une masse de plomb fondu. Là se trouve l'Enfer avec Leviathan et ses satellites. Il y subit sa peine en même temps qu'Hérode, Pilate, Anne et Caïphe. Il y était quand leur frère a été englouti[721]. Brendan et ses compagnons continuent ensuite leur navigation toujours vers le Sud[722]. Trois jours après, ils abordent une petite île où séjourne un ermite, nommé Paul, depuis quatre-vingt-dix années. Il leur annonce le terme prochain de leur voyage vers la Terre des Promesses des Saints[723]. Pendant toute la durée du Carême le voyage se poursuit toujours vers le Sud[724]. Brendan et ses compagnons passent, comme chaque année de leur périple, les fêtes pascales successivement dans l'île du Procureur, sur le dos du monstre Jasconius et dans l'île des Oiseaux où ils restent jusqu'à l'octave de la Pentecôte[725]. Ils embarquent alors à nouveau de l'île du Procureur, prennent la direction de l'Est et atteignent après quarante jours l'île de la Terre des Promesses, qu'ils parcourent jusqu'au fleuve qui la divise en deux parties. Ils rencontrent là un ange qui leur annonce que leur voyage se termine avec la vue de cette terre. Elle est promise à leurs successeurs après la grande persécution des chrétiens[726]. Le dernier chapitre de la *Navigation* relate brièvement le retour et la mort de saint Brendan[727].

[715] Selmer 23/17-31, pp. 62-63.
[716] Selmer 23/29-31 et 34-37, p. 63.
[717] Selmer 24/1-6, p. 64.
[718] Selmer 24/7-16, p. 64.
[719] Selmer 24/1, p. 65.
[720] Selmer 25, pp. 65-70.
[721] Selmer 25/25-29, p. 67.
[722] Selmer 26/1-2, p. 70.
[723] Selmer 26, pp. 70-76.
[724] Selmer 27/1-3, p. 76.
[725] Selmer 27/6-20, p. 77.
[726] Selmer 28, pp. 78-81.
[727] Selmer 29, pp. 81-82.

Si l'on reconstitue le schéma du périple pendant la septième année, en combinant les données fournies par les directions et les temps de navigation, on peut facilement se rendre compte de la disposition des lieux parcourus[728]. A partir du pilier, Brendan a fait voile vers le Nord pendant neuf jours au total, les deux derniers lui ayant permis de visiter les deux îles infernales. Pour rencontrer Judas il a rebroussé chemin vers le Sud pendant sept jours. A ce moment-là, il se trouvait encore au Nord du pilier à un jour de navigation. Trois jours après, il a rejoint l'ermite en continuant toujours vers le Sud. Il s'est trouvé alors en deçà du pilier par rapport aux Enfers. Il l'a dépassé de deux journées sans l'avoir vu. Quarante jours après, en gardant encore la direction du midi, il a rejoint les lieux où il est resté du Samedi Saint à l'octave de la Pentecôte : l'île du Procureur, Jasconius et l'île des Oiseaux. Ensuite il a obliqué vers l'Est pour parvenir jusqu'à la Terre des Promesses au bout de quarante jours. Par rapport à un axe Nord-Sud allant de l'Enfer jusqu'à l'île des Oiseaux, et passant par le pilier de cristal, le Paradis se trouve à l'Est, comme il est normal.

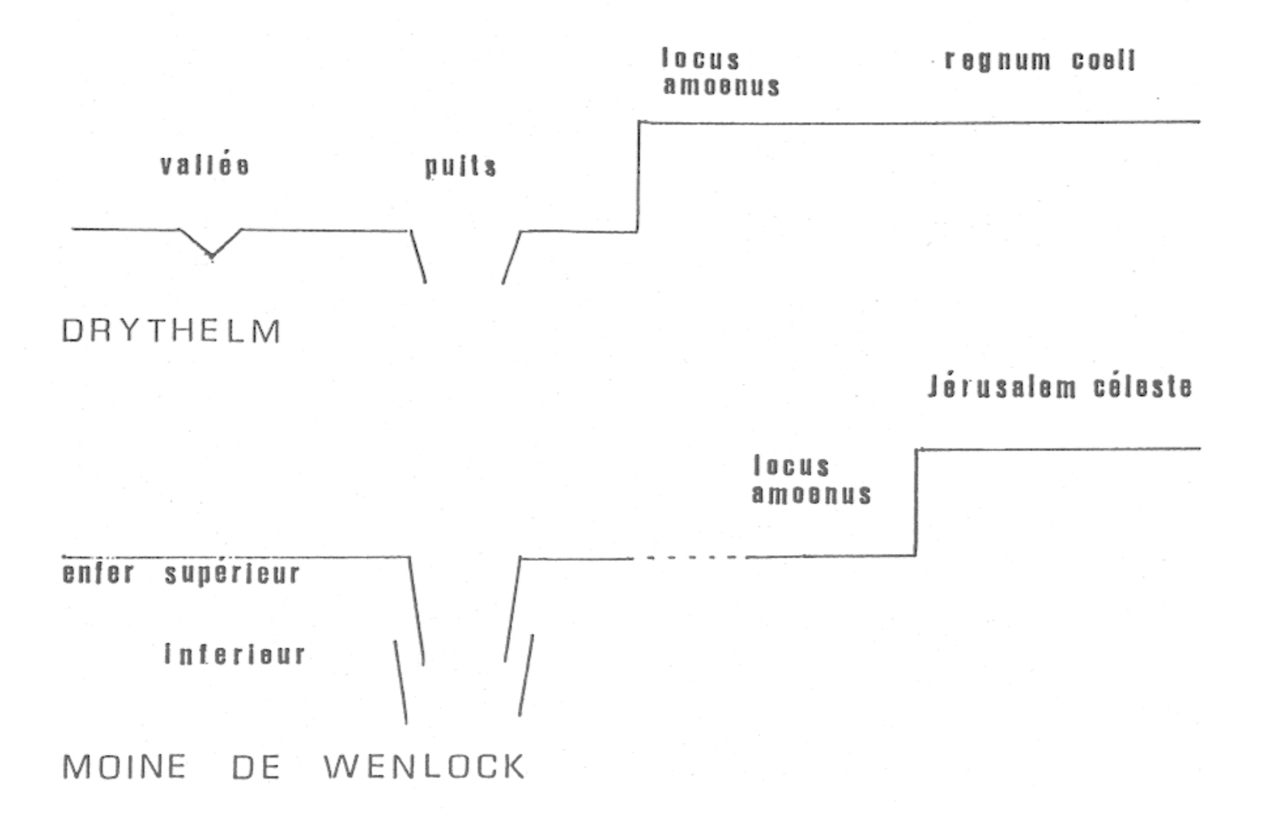
On retrouve donc ici les trois points cardinaux qui avaient servi de référence à Bède dans la vision de Drythelm. Ce dernier simplement les avait combinés autrement pour garder au voyage une direction linéaire. Ajoutons que dans toute la *Navigation de saint Brendan* la direction de l'Ouest n'est jamais empruntée[729]. Seul le récit de Barinthus y fait allusion. La position du pilier de cristal aux dimensions extraordinaires est telle qu'il semble bien jouer le même rôle que le mur dans les voyages terrestres. Judas est situé au-delà vers le Nord et l'ermite en deçà vers le Sud. Il marque la limite entre deux mondes[730]. De même on retrouve deux lieux pour l'Enfer : l'île des forgerons et la montagne de Léviathan, tandis que le Paradis est partagé en deux parties. La différence est que la destination des quatre lieux n'est pas précisée et qu'aucun discours pénitentiel n'est tenu à leur propos. Un autre contact avec Bède est fourni par la direction initiale du voyage entier *contra solstitium estiuale,* ainsi que par les

[728] Voir tableau IV, p. 292.

[729] Voir *supra* n. 711.

[730] Il est probable aussi que ce pilier de cristal joue le rôle d'un centre du monde symbolique. Le fait que Brendan y trouve, dans une niche, un calice et une patène lui donne une signification particulière. De même le filet est appelé *chonopeum* ce qui signifie nappe d'autel. Un pilier semblable se retrouve dans les navigations de Mael Duin et Ui Chorra : voir H.P.A. Oskamp, *The voyage of Mael Duin,* pp. 61-62. Les quarante jours de navigation que poursuivent Brendan et ses compagnons vers le Sud décalent la position du pilier vers le Nord. Mais il faut remarquer que cette durée correspond à celle du Carême, obligatoire avant la célébration de Pâques, et a donc une valeur plus symbolique que géographique.

TABLEAU V



tenailles des forgerons que les démons ont en main pour menacer Drythelm, au bord d'une fournaise qui ressemble beaucoup à l'antre de Léviathan[731].

On sait que le texte de la *Navigation,* que nous avons suivi, résulte de la transformation d'un ou plusieurs textes antérieurs qui puisaient leur tradition dans des récits irlandais, dont nous avons conservé des témoignages plus ou moins récents dans les Navigations *(Immrama)* de Mael Duin et Ui Chorra[732]. Les commentateurs actuels pensent que cette version ne peut être postérieure au troisième quart du huitième siècle[733]. Elle serait donc contemporaine ou postérieure à la *Vision de Drythelm.* Mais l'absence de références à la possibilité d'une purgation des damnés pourrait laisser supposer une date assez ancienne. Le nom de *Terra Repromissionis Sanc-*

[731] Colgrave, p. 492 et Selmer 23/17-19, p. 62.

[732] Voir H.P.A Oskamp, *op. cit.*, pp. 20-24 et G. Orlandi, *Navigatio,* pp. 9-74. Sur le genre littéraire des *immrama* voir G. Orlandi *id.*, pp. 75-76 et 90-91; D.N. Dumville, *«Echtrae» and «Immram»* et G. Orlandi, *Temi e correnti,* n. 429 *supra*, pp. 553-554.

[733] Voir D.N. Dumville, *Two approaches to the Dating of «Navigatio Sancti Brendani»*.

torum donné au Paradis, avec les connotations millénaristes qui l'accompagnent, évoque l'*Apocalypse de Paul.* Et le thème du répit rappelle aussi la *Vision de Barontus.* Le fait que Judas en bénéficie, pour la première fois dans la tradition, permet de supposer que d'autres damnés peuvent aussi profiter de la «miséricorde ineffable de Jésus Christ»[734]. Le répit d'ailleurs, comme dans l'*Apocalypse*, est accordé le dimanche «en l'honneur de la Résurrection du Seigneur»[735]. Mais nulle part dans la *Navigation* il n'est fait allusion à la prière des vivants pour les morts. Tout évoque un schéma relativement primitif par rapport aux textes du VIIIe siècle que nous connaissons. C'est Bède, à notre avis, qui a dû puiser dans les traditions irlandaises pour adapter à ses besoins un univers déjà divisé et orienté dans un sens précis. Quelques traces en existaient déjà chez Valerius du Bierzo[736].

La recherche d'une trajectoire continue et linéaire provient, probablement, de l'idée, irlandaise elle aussi au départ, de *peregrinatio.* G. Orlandi a montré comment la *Navigation de saint Brendan* reprend le thème de *l'Iter ad Paradisum* illustré déjà par les vies de saint Paul Ermite, de saint Onuphrius et saint Macaire Romain[737]. La présence, notamment, de l'ermite peu avant les portes du Paradis en est caractéristique[738]. On remarquera, à ce propos, la place occupée par Abraham dans la *Vision de Barontus* entre l'Enfer et le Paradis[739]. Saint Macaire Romain marche droit devant lui vers l'Est pour atteindre le Paradis. Nos visionnaires suivent le même chemin, mais certains ont du mal à redresser complètement leur itinéraire à cause sans doute de traditions locales irlandaises, et peut-être anglosaxonnes, mettant à contribution également l'axe nord-sud.

CONCLUSION

Aux VIIe et VIIIe siècles, sous l'impulsion initiale probable des moines irlandais, le genre littéraire du voyage dans l'Au-delà s'est constitué. Avant les Irlandais il est certain que c'est saint Augustin qui lui a ouvert, involontairement, la voie en aménageant le temps entre la mort et le Jugement dernier pour y placer son feu purgatoire. Grégoire le Grand n'a fait qu'exploiter cette possibilité en proposant des images susceptibles de meubler, au moins symbolique-

[734] Selmer 25/19-20, p. 66.
[735] Selmer 25/21-22, p. 66.
[736] *Supra* pp. 78-79.
[737] Voir G. Orlandi, *Navigatio,* n. 646 *supra*, pp. 107-118.
[738] *Ibid.*, p. 115.
[739] *Inter paradysum et infernum* éd. Krusch, p. 390/17-23. Voir tableau II, p. 157.

ment, cette durée vide. Les visionnaires, se présentant comme de véritables voyageurs, ont créé un espace là où il n'y avait que du temps. Ils ont puisé pour cela dans des images qui leur étaient fournies par des traditions diverses : la Bible, la littérature chrétienne ancienne, l'imagerie irlandaise. La notion de *peregrinatio,* dominante dans la spiritualité des VII[e] et VIII[e] siècle, chez les Irlandais puis chez les Anglo-Saxons, a structuré cet ensemble en lui imposant progressivement une continuité géographique et une orientation. Parallèlement l'âme invisible et non substantielle est devenue un double de l'homme, un homoncule, susceptible de marcher et de souffrir. En passant ainsi du symbolisme au réalisme, l'univers de l'Au-delà s'est constitué lui aussi comme un double de l'Ici-bas.

La prière pour les morts permettait depuis longtemps un contact entre ces deux univers. En s'intégrant, grâce à Bède, dans un processus pénitentiel continu, elle est devenue un pont permanent, tandis que la mort n'était plus qu'un passage difficile mais moins incertain. L'infernalisation du feu purgatoire, ouvert désormais aux péchés graves, établit un jeu de correspondances spatiales, temporelles et pénitentielles entre l'Ici-bas et l'Au-delà. Le destin de l'homme n'est plus scellé définitivement au moment de la mort. Avec l'aide des vivants, l'âme continue de progresser sur la voie du Paradis ou de la Jérusalem céleste, terme final du pèlerinage. Dans un ensemble de quatre lieux, ce sont les deux intermédiaires qui prennent une place prépondérante : l'Enfer purgatoire, destiné à devenir le Purgatoire tout court, et le *locus amœnus* ou Paradis. Tous deux ont des caractéristiques terrestres accentuées et entraînent les deux lieux extrêmes dans leur évolution. D'une part l'Enfer définitif, abîme insondable, d'autre part la Jérusalem Céleste, ou Royaume des Cieux, projetée en avant vers un au-delà indistinct. Les vivants peuvent alors durant leur existence orienter tout leur comportement dans une double direction : leur propre salut et celui des morts. Les mêmes gestes contribuent aux deux fins. De même que l'Église, dans la conception augustinienne, prolonge son histoire dans l'Au-delà, de même l'histoire des individus, de leurs familles, de leurs communautés acquiert une dimension surnaturelle. Les hommes sont pour longtemps solidaires dans la vie et dans la mort.

CHAPITRE V

VISIONS IMPÉRIALES

Quand débute sur le continent la Renaissance Carolingienne, le genre littéraire du Voyage dans l'Au-delà est implanté depuis longtemps dans le monde anglo-saxon, comme le démontrent les œuvres d'Alcuin lui-même et du moine Aethelwulf, au tournant du siècle. Il est passé en Germanie avec saint Boniface, ce qui explique qu'on le voit fleurir auprès d'Haito, évêque de Bâle et abbé de Reichenau. Plus tard, il réapparaît dans l'entourage d'Hincmar de Reims, avec la vision de Bernold. La période se clôt, à la fin du siècle, par la vision qui met en scène l'empereur Charles le Gros lui-même.

Ces textes sont d'ampleur inégale. Seules les visions de Wettin et de Charles le Gros sont comparables à celles que nous avons rencontrées aux VIIe et VIIIe siècles. Mais toutes témoignent de l'aisance avec laquelle on se rend maintenant dans l'autre monde. La voie étant ouverte, on peut procéder plus facilement de façon allusive. C'est avant tout l'Enfer-Purgatoire qui est visité pour y rencontrer des personnages ayant joué un rôle politique important dans la vie de l'Empire. Deux tendances complémentaires s'y font jour : on va dans l'Au-delà pour connaître le sort futur des grands de ce monde, y compris les rois et les reines. Une orientation supplémentaire s'y ajoute : connaître l'avenir de l'Empire. La détermination graduelle de l'objectif amène ainsi à introduire le prophétisme dans un genre destiné au départ, avant tout, à la perpétuation de la mémoire des morts.

I – Le relais anglo-saxon

1 – Alcuin

Il est caractéristique, de ce point de vue, que les textes d'Alcuin et d'Aethelwulf soient insérés dans des œuvres apparentées à un autre genre littéraire, celui des *Gesta Episcoporum* ou *Abbatum*[1].

[1] Sur ce genre littéraire voir M. Sot, *Gesta Episcoporum, Gesta Abbatum.* L'auteur ne cite pas les œuvres d'Alcuin et d'Aethelwulf qui ne correspondent pas, à strictement parler, au genre *Gesta*, puisqu'elles célèbrent non seulement évêques

C'est avant les années 780-782 qu'Alcuin a composé son grand poème sur les évêques d'York[2]. Dans l'église cathédrale de cette ville il avait recueilli, auprès d'Egbert, la tradition de Bède qu'il entreprit de perpétuer comme écolâtre à partir de 766[3]. En écrivant la vie des évêques qui s'y étaient succédés, il ne fit que poursuivre la voie tracée par le moine de Jarrow, puisque c'est dans son *Histoire Ecclésiastique* qu'il puisa une bonne part de la matière de son poème. Il reproduit ainsi la *Vision de Drythelm*[4]. Mais il termine son ouvrage par un témoignage personnel sur un clerc, nommé Seneca, transporté au Paradis avant de mourir[5].

A – Drythelm

Dans sa version en hexamètres de la *Vision de Drythelm*, Alcuin affirme qu'il ajoute peu de choses au témoignage de celui qui, vraiment mort, a ressuscité[6]. De fait, il a plutôt tendance à contracter le récit de Bède qu'il diminue de près de sa moitié. Il élimine notamment quasiment tout ce qui relève de la vie personnelle du visionnaire. Son nom est omis, on sait seulement que c'est un homme marié, issu du commun peuple[7]. Au moment de sa résurrection, il annonce qu'il devra désormais mener pendant longtemps une autre vie, et renoncer aux joies de ce monde et au luxe[8]. Mais Alcuin ne parle pas de sa vie érémitique, ne cite pas le monastère de Melrose et ne mentionne aucun nom de témoins. Le héros est donc devenu anonyme. On ne sait même pas en quel endroit se situe l'action. Tout est fait, en réalité, pour que le lecteur non averti attribue à York le mérite d'avoir été le lieu du miracle.

La substance du récit de Bède est respectée. On y retrouve les

ou abbés mais aussi saints et rois. Cependant elles nous paraissent des jalons sur la voie de l'apparition du genre. Alcuin écrit son *Versus* en même temps ou, plus probablement, juste avant que Paul Diacre compose son *Libellus* à partir de 783.

[2] *Versus de Sanctis Euboricensis Ecclesiae*, éd. E. Dümmler et éd. P. Godman, *Alcuin : the Bishops, Kings, and Saints of York*. Voir aussi P. Godman, *The textual Tradition*; F. Dolbeau, *La tradition textuelle du poème d'Alcuin*.

[3] Sur la biographie d'Alcuin voir A. Kleinklausz, *Alcuin;* E. S. Duckett, *Alcuin*; W. Heil, G. Bernt, M. Folkerts, art. *Alkuin* dans LM. I (1980), col. 417-420.

[4] V. 876-1007 (nous citons l'édition Godman); voir H. J. Kamphausen, *Traum und Vision*, Frankfurt a.M. 1975, pp. 123-132.

[5] V. 1602-1648 et Kamphausen, *loc. cit.*

[6] V. 881-882 : *Multaque quae vidit memoratu digna ferebat,*
E quibus hic nostris addemus pauca camoenis;
V. 888-890 : *Mortuus ac tandem primo sub tempore noctis,*
Eius in extrema respirans parte revixit,
Atque resurgendo cunctos simul inde fugavit.

[7] V. 883 : ... *communi in plebe maritus*

[8] V. 898-899 : *Sed mihi longe aliter nunc altera vita sequenda est;*
Gaudia vel luxus meme damnare necesse est.

éléments constitutifs de l'itinéraire, son orientation particulière et la description des paysages rencontrés. Mais, les interventions de l'ange sont résumées et parfois privées d'une partie de leur signification profonde. On peut s'en rendre compte à propos du passage le plus important, où l'ange explique à Drythelm le sens de ce qu'il a vu. La vallée est, selon Alcuin, celle où

> «Les âmes sont purgées par de dures peines et, de nouveau purifiées, retournent vers les récompenses de la Vie»[9].

On constate que le récit de Bède a été non seulement raccourci, mais a subi une certaine distorsion. Les verbes *examinari* et *castigari* ont été remplacés par *purgare* seul. De plus, il manque le développement pénitentiel, où Bède explique qu'il s'agit de ceux qui ont différé de confesser et amender leurs *scelera*, et qui se sont réfugiés dans la pénitence seulement à l'article de la mort. Il n'est pas question non plus des aides que peuvent apporter les vivants[10]. Par contre, le puits est décrit exactement, il est appelé *os inferni* au lieu de *os gehennae*[11]. Le *locus amœnus* également ne subit que très peu de modifications, c'est un lieu de... *requies in qua spectant caelestia regna / Qui bona gesserunt quamuis ex parte minus quam / Postulat alma fides*[12]. Seul l'emploi du mot *requies* ajoute au texte de Bède une nuance qui ne s'y trouvait pas[13]. La suite n'apporte pas de changement. C'est surtout la destination de la vallée qui subit une modification significative. Plus que l'emploi de *purgare*, l'absence du processus pénitentiel laisse à penser qu'Alcuin est en retrait par rapport à Bède. On ne peut invoquer à ce propos aucune contrainte formelle. Un ou deux vers de plus n'auraient nui en rien à l'ordonnance du poème.

On sait que, par ailleurs, Alcuin a reproduit, dans son traité sur la Trinité, l'enseignement archaïque relatif au feu du Jugement dernier à travers lequel tous doivent passer[14]. Il n'en expose pas moins ici le schéma quadripartite de Bède, et ne paraît pas le remettre en question. Il est possible que, dans son esprit, les deux systèmes n'aient pas été contradictoires. En effet, l'exposé qu'il fait du feu purgatoire se place à la fin de son traité, au moment où il parle de la résurrection finale[15]. Tous doivent l'affronter, mais l'effet n'est pas le

[9] V. 988-990 : *Vidisti vallem flammis et frigore plenam,*
In qua nunc animae poenis purgantur acerbis,
Ac redeunt iterum purgatae ad praemia vitae.

[10] Colgrave, p. 494.

[11] V. 991-993.

[12] V. 995-997.

[13] Colgrave, p. 494.

[14] J. Le Goff, *Naissance*, p. 142 et J. Gnilka, *Ist 1 Kor. 3, 10-15*, pp. 51-52.

[15] C. 21, PL 101/53 : *De igne diei judicii Apostolus ait : Uniuscujusque opus quale sit, ignis declarabit. De igne purgatorio hoc eum dixisse non est dubitandum, quem ignem aliter impii sentient, aliter sancti, aliter justi. Impii siquidem de illius*

même sur chacun. L'humanité se trouve alors divisée en trois groupes : les impies, les saints et les justes. Les impies passent de ce feu au feu éternel. Les saints, suivant l'exégèse de 1 Cor 3/11-15, ont bâti sur le fondement – le Christ – avec l'or, l'argent et les pierres précieuses. Le feu ne les atteint pas. Les justes ont bâti avec du foin, du bois et de la paille, ils sont donc purgés (*purgantur*) par le feu. Une fois purifiés (*mundati*), ils entrent dans la gloire éternelle. Après le passage dans ce «feu transitoire» et l'accomplissement total du Jugement dernier, il ne reste plus que deux congrégations : celle des saints et celle des impies. Ce «feu purgatoire» ne l'est, en fait, que pour la catégorie des justes, dans laquelle on peut reconnaître celle des imparfaits de Bède qui attendent le jugement dans le *locus amœnus*, où les ont rejoints les habitants de la vallée. Cette reconstruction est, bien sûr, hypothétique en raison du silence d'Alcuin. Mais elle a pour but de montrer que le maintien d'un feu purgatoire à la Fin des Temps n'est pas contradictoire avec l'existence d'un Enfer-Purgatoire après la mort. Il faut se souvenir, à ce propos, que Bède dans l'homélie où il parlait du feu purgatoire après la mort n'invoquait jamais le témoignage de I Cor 3/11-15[16].

B – Seneca

A la fin de son poème, Alcuin raconte l'histoire d'un jeune homme qu'il a connu pendant son enfance et qui lui servait alors de conseiller[17]. Il s'appelait Seneca, comme il le dévoile dans une de ses lettres[18], et, bien que d'esprit simple, il avait un comportement fervent. Une nuit, où il priait, seul dans l'église, la mère du Christ, il vit un homme vêtu de blanc qui lui présenta un livre ouvert. Seneca le lut, mais ne dit pas ce qu'il contenait. L'ange lui annonça alors que, plus tard, il verrait de bien plus grandes choses. Puis il disparut. Quelques temps après le jeune homme fut frappé par la peste. Il resta longtemps très malade et seul un faible souffle sortait de ses

ignis cruciatu ad perpetuas ignium flammas detrudentur. Sancti vero, qui sine omni peccatorum macula in corporibus suis resurgent, qui supra fundamentum, quod est Christus, aurum, argentum et lapides pretiosos aedificaverunt, tanta facilitate illum pervolabunt ignem, quanta integritate fidei, et dilectionis Christi in hac vita custodierunt praecepta, eritque illis ille ignis diei judicii, sicut tribus pueris caminus Babyloniae fornacis fuerat... Sunt ergo quidam justi minutis quibusdam peccatis obnoxii quia aedificaverunt supra fundamentum, quod est Christus, fenum, ligna, stipulas, quae illius ignis ardore purgantur, a quibus mundati, aeternae felicitatis digni efficientur gloria. Illoque transitorio igne, et toto extremi diei judicio completo, dividentur duae congregationes, sanctorum et impiorum; una Christi, altera diaboli; una bonorum, altera malorum : utraque angelorum et hominum.

[16] Homélie I, 2 *In Adventu*, CCL 122, pp. 7-13 et *supra*, p. 251.

[17] V. 1604 : *Quique meae rexit puerilis tempora vitae / Consilio...*

[18] Lettre 34, citée par E. Dümmler, p. 205 n. 2.

narines. Son esprit fut alors ravi tandis qu'il reposait dans les bras d'Alcuin. Revenu à lui, il raconta que quelqu'un l'avait conduit dans des lieux très beaux pleins de gens connus et inconnus, parmi lesquels beaucoup d'enfants de cette église, très heureux. Ceux-ci voulurent le retenir auprès d'eux, mais son guide le ramena à son corps en lui prédisant qu'au lever du soleil il irait déjà mieux, tandis qu'un autre frère mourrait dont il avait vu la place réservée. Tout se passa ainsi. Quelques temps après, durant la même année, il fut à nouveau atteint par l'épidémie et annonça alors sa propre mort. Ce qui arriva. Un des frères qui le veillait dit qu'au moment où il commençait à rendre l'âme dans un souffle ténu, un homme brillant descendit des Cieux, plaça sa bouche sur les lèvres du mourant, en serrant son corps entre ses bras, et repartit en volant vers les Cieux avec l'âme du mort.

L'atmosphère de cette histoire est proche de celle des récits de Grégoire le Grand, dans son quatrième livre des Dialogues. Elle se déroule en trois temps : la vision du livre ouvert, la visite au Paradis et le départ de l'âme. Aucun démon n'intervient, tout se déroule dans une atmosphère sereine. La rencontre, brièvement racontée, avec les enfants dans l'Au-delà évoque la visite de Barontus au premier Paradis, où il retrouva les moines de Longoret. La fraternité communautaire se continue dans l'Au-delà. Le moine ou le clerc fervent est certain de retrouver au Paradis ses frères. La vie communautaire, dans un monastère ou une fraternité canoniale, préfigurant la vie angélique est la clé du salut. Le livre ouvert est énigmatique. On ne sait ce que Seneca y a lu. L'ange lui annonce à ce propos qu'il verra de plus grandes choses : *sciens*[19]. Il faut se souvenir qu'il est *simplex animo*[20]. Savait-il lire? Probablement pas. Or il a lu le livre. Plus tard, il verra et il saura de grandes choses. Ce n'est donc pas le contenu du livre qui est important, mais le fait de lire qui démontre que dans l'Au-delà le savoir est infus, même pour un ignorant. La description de la mort et de l'aspiration de l'âme par l'ange évoque le récit de la résurrection par Élisée du fils de la Sunamite. Pour le ramener à la vie, il s'allonge sur l'enfant, pose sa bouche contre sa bouche, ses yeux contre ses yeux, ses mains contre ses mains et se courbe sur lui[21]. Cette analogie souligne que la mort du saint est une forme de résurrection à la vraie vie. Du point de vue anthropologique, l'âme est ici assimilée à une sorte de souffle susceptible d'être aspiré par l'ange et donc, sans doute, de passer en lui. Suivant le

[19] V. 1613.
[20] V. 1603.
[21] 4 Rois 4/33-35 : *Et ascendit et incubuit super puerum posuitque os suum super os eius et oculos suos super oculos eius et manus suas super manus eius et incurvavit se super eum, et calefacta est caro pueri.*

Livre des Rois, Élisée a seulement réchauffé le corps de l'enfant. Mais, dans le récit d'une résurrection semblable opérée par Élie et où le prophète s'est aussi étendu sur le corps, on parle du rappel de l'âme[22]. Alcuin décrit donc le processus inverse. Du coup, toute intervention des démons est écartée aussi bien que celle des chœurs célestes. Tout se passe dans une discrétion étonnante.

Ce qu'un clerc comme Alcuin attend de l'Au-delà, c'est la possession d'un savoir total au sein d'une communauté parfaite : être un ange parmi les anges. L'âme de celui qui a un tel idéal ne peut partir autrement qu'au sein d'un ange protecteur. La mort de Seneca, annoncée et préparée à l'avance, est celle, probablement, qu'il espérait pour lui-même. Son poème, destiné à célébrer «les Pères, les Rois et les Saints de l'Église d'York», s'achevait ainsi sur une note personnelle. Il est vrai qu'il s'était déjà mis en scène lui-même comme écolâtre sous l'évêque Aelberht, mort en 780[23]. En terminant son ouvrage, après le récit de la mort de ce dernier, il veut ajouter un souvenir d'enfance, la mort d'un humble, d'un *homo simplex*[24]. Dans ce contexte, la description des démons ou celle d'un Enfer-Purgatoire n'avait pas sa place, et ne correspondait sans doute pas à la sensibilité d'Alcuin.

2 – Aethelwulf

C'est dans un cadre un peu semblable qu'il faut situer les deux poèmes de l'Anglo-Saxon Aethelwulf, écrits au début du IXe siècle. On ne sait rien de sa personne, ni même le nom du monastère auquel il appartenait. C'est pourtant à ce dernier qu'il consacre une série de 23 poèmes, précédée d'une dédicace à l'évêque Egbert de Lindisfarne (803-821)[25]. On pense, en général, que ce monastère devait être non loin de Lindisfarne et qu'il fut fondé vers 710. Les poèmes auraient été composés au début de l'épiscopat d'Egbert[26]. Ils célèbrent la suite des abbés et des maîtres, et sont inspirés vraisemblablement par le poème d'Alcuin sur York[27]. Deux des pièces sont

[22] 3 Rois 17/21-22 : *et reversa est anima pueri intra eum et revixit.*

[23] V. 1529-1530 et n. 3 éd. Dümmler, p. 203, et Godman p. 2 n.a.

[24] V. 1597-1601.

[25] Editions : E. Dümmler, MGH Poet lat. I, pp. 582-604; L. Traube, *Karolingische Dichtungen* (*Schriften zur germanischen Philologie*, hrsg. von M. Roediger I), Berlin 1888, pp. 7-43; A. Campbell, *Aethelwulf : De abbatibus*. Études : W. Levison, *England and the Continent*, pp. 300-302; J. F. Kenney, *The Sources*, p. 234; Kamphausen, *Traum und Vision*, pp. 86-114.

[26] Voir Levison, *op. cit.*, p. 301 et n. 1; Kamphausen, *op. cit.*, pp. 87-88.

[27] Kamphausen, *op. cit.*, pp. 88-89.

des récits de vision : la onzième qui raconte l'extase de Merchdeorf et l'avant-dernière un songe d'Aethelwulf lui-même[28].

A – Merchdeorf

La première prend pour objet l'histoire d'un frère qui se trouve un peu dans la même situation que Barontus. C'est un laïque entré au monastère sur le tard. On signale qu'il a été illustre dans le siècle[29], et la suite du récit nous apprendra qu'il a été marié deux fois. Il tombe malade, il quitte le monde et il est entraîné par de «sinistres phalanges» dans un espace inquiétant, où des visages le menacent et des vents violents l'assaillent. Bien que les termes employés soient moins précis que dans les récits en prose, on comprend qu'il s'agit d'un transfert extatique et non d'un songe. Outre la maladie et la mention du monde quitté, la description du retour laisse peu de doute à ce propos : *pervenit ad corpus*[30]. Ses premiers conducteurs sont, nous l'avons vu, des figures sinistres, mais celles-ci s'effacent devant une troupe d'enfants morts juste après leur baptême, et qui jouissent de la «vie bienheureuse»[31]. En leur compagnie il part, réconforté, vers le jugement et comparait devant le «préteur souverain»[32]. Celui-ci lui reproche d'avoir transgressé les promesses faites à son épouse en se remariant après sa mort. Il ajoute que, dans ces conditions, il doit aller solliciter son pardon auprès de la première épouse. Les enfants supplient à leur tour en faveur, on le comprend alors, de leur père[33]. Mais le «préteur» est inflexible. Le malheureux *genitor* est mené par ses enfants jusqu'au trône où siège leur mère, *sedibus e summis radianti lumine vibrans*[34]. Celle-ci veut d'abord chasser le «fourbe» de sa demeure, puis elle l'invective en raison de ses secondes noces. Malgré les pleurs de son mari prosterné à ses pieds, elle le voue à l'Enfer, mais les enfants la supplient de renvoyer, au moins, leur père dans son corps pour qu'il puisse expier ses crimes. Elle y consent finalement en lui recommandant de changer de vie. Ce qu'il fait une fois de retour et qui

[28] XI, MGH, pp. 591-593 et XXII, pp. 601-603, et Campbell, v. 321-394 et 692-795.

[29] XI, 2, Campbell 322 : *ad saeculum illuster.*

[30] XI, 66, Campbell 386 et Kamphausen, *op. cit.*, pp. 90-91.

[31] XI, 13-14, Campbell 333-334.

[32] XI, 17-18, Campbell 335-338 : *Ibat ad iudicium, praetor quod maximus omni / Egredienti animae discernit sedibus altis.*

[33] XI, 27, Campbell 347 : *Ad ueniam patris procerem uocitare parabant.*

[34] XI, 41, Campbell 361.

lui permettra, pense le poète, de repartir purifié auprès de son épouse.

B – Le songe d'Aethelwulf

Le songe d'Aethelwulf est d'une autre nature, non seulement parce qu'il s'éloigne de la formule accoutumée du voyage, mais par son contenu. L'auteur s'endort un matin après les Laudes. Il voit un guide vêtu de blanc qui l'emmène vers des lieux inconnus. Il se retrouve dans un champ qui a toutes les apparences du *locus amœnus* classique. Avec son compagnon il le traverse et aperçoit une ville close, avec une grande porte. Ils entrent, puis, de là, pénètrent dans un sanctuaire en forme de croix. L'édifice de pierre a la forme d'une rotonde à l'intérieur. Vers l'extérieur il est étayé de tous côtés par des portiques grands et petits. Au dessus de ceux-ci s'élèvent de petites cellules de marbre différentes les unes des autres. Au centre du pavement de la rotonde se trouve un autel orné d'or, surmonté d'une croix à la hampe d'émeraude très élevée, et dont la traverse en or est incrustée de pierres précieuses. Tandis que le rêveur contemple tout cela, son guide disparaît. Effrayé, il prie alors le Christ de lui venir en aide. Ensuite il tourne ses yeux vers la droite et voit un vieillard vénérable sur un trône d'or et, face à lui, l'autel avec sa haute croix. Vers l'est se trouve la tombe d'un saint inconnu recouverte d'un vêtement de lin. Aethelwulf demande alors au vieillard où se trouve son maître Hyglac. Celui-ci lui recommande de regarder vers le Chariot, là où passe l'axe du monde. En regardant vers là – vers le Serpent précise-t-il – il reconnaît le visage du maître de son enfance, un prêtre irlandais nommé Eadfrid et, en retrait de celui-ci sur un escabeau, Hyglac, lecteur et docteur, qui le bénit. Eadfrid lui sert alors de guide. Il le promène dans le sanctuaire parmi les portiques. Au milieu des chapiteaux pend un magnifique encensoir d'or. Des cierges sur des autels répandent une lumière éclatante. Les deux compagnons vont dans la partie ouest où ils voient un autel magnifique et un trône, sur lequel siège Vulsig ancien abbé, mort depuis peu, du monastère inconnu auquel appartient Aethelwulf. Vulsig bénit lui aussi ce dernier qui, à la suite d'Eadfrid, se dirige maintenant vers la partie la plus élevée de la *cella* située au Nord. Il y voit de multiples vases richement décorés et une table chargée de mets divers. Eadfrid saisit un calice de verre, l'élève et le bénit, puis en offre le vin à Aethelwulf qui le boit en rendant grâce à Dieu. Alors le prêtre lui explique que ce sanctuaire a été construit pour accueillir les âmes des élus. Elles y trouvent le repos éternel sans connaître la faim, la soif et les fatigues, tout en louant Dieu sans fin.

C – Le sein de la famille

Dans ces deux textes, Aethelwulf ne décrit pas une véritable géographie de l'Au-delà semblable à celle de Bède. Son objectif est plus restreint, et se rapproche de celui poursuivi par Alcuin dans la vision de Seneca. L'empreinte monastique est prépondérante et les trois visionnaires, ou rêveurs, sont à la recherche d'une image de la vie bienheureuse. Les signes de celle-ci apparaissent à trois moments différents : la mort, le jugement et le Paradis.

L'âme de Seneca a été aspirée par un ange et l'issue du voyage ne faisait pas de doute pour lui. Merchdeorf, par contre, rappelle beaucoup Barontus. Comme lui il a besoin d'une purification avant d'atteindre le terme ultime. Il l'accomplira sur terre lui aussi. L'un comme l'autre ont besoin de racheter des fautes relatives à la morale conjugale. On se souvient que Barontus s'était marié trois fois et avait commis des adultères[35]. C'est saint Pierre qui, agissant, semble-t-il, en tant que patron du monastère où il s'était retiré, avait fixé la pénitence à accomplir. Merchdeorf, lui, s'est remarié dans des conditions licites. Le remariage n'est pas condamné par l'Église, mais on perçoit encore au IVe siècle une réticence à son égard. Cependant celle-ci est exprimée surtout concernant les veuves[36]. Dans les périodes postérieures la méfiance ne se manifeste plus, bien que le remariage soit un empêchement pour l'ordination sacerdotale[37]. Rien n'est prescrit de tel pour les moines. Cependant les listes d'*ordines* placent souvent entre les vierges et les mariés la catégorie intermédiaire des continents[38]. On pourrait supposer donc que le fait de ne pas avoir été continent après son veuvage disqualifiait peut-être celui qui désirait devenir moine. Mais, dans le texte qui nous occupe, c'est la première épouse qui est chargée de rendre la sentence. Lorsqu'elle vitupère contre son époux, elle parle d'*irrita uota* à propos du second mariage[39]. Il semble donc que ce ne soit pas un éventuel empêchement à la vie monastique qui soit invoqué, mais l'indissolubilité du mariage après la mort. L'intervention accentue encore cet aspect puisque le drame se joue uniquement dans le cadre de la cellule familiale, le «préteur» s'étant mis lui-même hors jeu. La pénitence que Merchdeorf ira accomplir sur terre lui permettra dans l'Au-delà de retrouver son épouse et ses enfants.

Barontus, par contre, marié trois fois, était allé rejoindre les moines de Longoret et non sa ou ses épouses. Pourtant Merchdeorf

[35] Krusch, p. 386 / 11-13.

[36] Voir J. Gaudemet, *Le mariage*, pp. 85-88.

[37] *Ibid.*, p. 86.

[38] Voir F. Chatillon, *Tria genera hominum*; G. Folliet, *Les trois catégories de chrétiens*; P. Toubert, *La théorie du mariage*.

[39] XI, 45, Campbell 365.

était peut-être plus moine que lui. Aethelwulf en parle comme d'un *frater* vivant *sanctae sub regmine cellae*[40]. Il ne semble pas comme Barontus avoir eu un statut à part. Or, dans son cas, la solidarité familiale jusque dans l'Au-delà prend le pas sur la communauté monastique.

Si l'on se tourne maintenant vers le songe d'Aethelwulf lui-même, on constate, à première vue, le contraire, mais avec quelques similitudes troublantes. Le rêveur va rejoindre non pas sa famille mais ses maîtres et son ancien abbé. Il ne subit aucun jugement. Il est admis d'entrée dans leur compagnie. Hyglac et Vulsig le bénissent[41], Eadfrid lui sert de guide. La ressemblance des deux textes tient à l'enfance. Merchdeorf était guidé par ses enfants, et la demeure de l'épouse dans l'Au-delà était le lieu d'une curieuse apothéose de la mère, voyant au pied de son trône, prosternés, le *genitor* et les enfants[42]. Ce sont, d'ailleurs, ces derniers qui sont les maîtres du jeu. Ils guident le père et intercèdent auprès de la matrone. Dans le songe cet univers paraît inversé. Aethelwulf part à la recherche de sa propre enfance. C'est son premier maître qui lui sert de guide et, à la fin, lui tend la coupe sacrée. Hyglac et Vulsig, témoins de sa jeunesse et de sa maturité sans doute, ont un rôle plus effacé et restent statiques. De même Alcuin racontant la vision de Seneca évoquait un souvenir d'enfance auprès de son premier guide. Le voyage dans l'Au-delà correspond chez les deux auteurs à un regard jeté en arrière, vers le temps de l'innocence. C'est clair dans la vision de Merchdeorf : les enfants morts tout de suite après leur baptême sont des innocents destinés au Paradis. Alcuin place son récit à la fin de son poème après avoir raconté la mort de l'archevêque Aelberht en 780. A cette date il avait près de cinquante ans, Seneca avait dû décéder une trentaine d'années auparavant, puisqu'il est appelé *juvenis* avec insistance[43]. Alcuin songe donc à sa propre innocence d'alors en même temps, vu son âge, qu'à sa propre mort. Le guide de son enfance lui a montré le chemin, il espère le retrouver dans l'Au-delà comme Aethelwulf retrouve le sien. Ce qu'il y a de commun entre eux, c'est qu'au moment suprême ils espèrent avoir à nouveau comme guide au Paradis celui qui a guidé leurs premiers pas quand ils étaient oblats, Eadfrid et Seneca, et non pas leurs maîtres dans les lettres : Hyglac ou Egbert. Alcuin termine son poème en exprimant sa reconnaissance pour l'église d'York dont il a été l'*alumnus*

[40] XI, 1, Campbell 321.

[41] XXII, 65-66 et 83, Campbell 756-757 et 774.

[42] XI, 52, Campbell 372 : *Uir, pavidusque ruens confestim linguere terram; XI, 56 : Plantis astrati ruitabant pignora matris.*

[43] *Versus*, V. 1602, 1610, 1612, 1616, 1632, 1635, 1640.

et Seneca, dans l'Au-delà, a vu surtout les nourrissons de cette église[44].

Pour Alcuin comme pour Aethelwulf l'image de la mère est celle de l'église ou du monastère dont ils sont issus. Après la mort, ils aspirent à retrouver à la fois le lieu de leur enfance et les membres de leur famille spirituelle. Merchdeorf, lui, retournera, malgré son séjour au monastère, dans sa famille naturelle, avec une différence considérable : non pas sa famille nourricière, mais celle qu'il avait fondée, sa famille conjugale. Depuis l'époque de Barontus un changement s'est produit : le contenu juridique et spirituel du mariage est mieux perçu, en tout cas chez les clercs. La diatribe de l'épouse le montre clairement :

> «Pourquoi toi, être stupide, as-tu rompu de corps et d'esprit ta foi en contractant des vœux sans valeur, et as-tu osé ajouter un lien conjugal à ceux formés par la nature, en souillant ton corps par de secondes noces? En formant avant la mort un pacte avec les mains au nom du Seigneur Souverain, chacun de nous a fait que, après la mort de l'autre, il doit rester exempt de ce crime»[45].

Le lien matrimonial (*copula*) est un pacte (*fœdus*) noué avec les mains, c'est-à-dire par la *dextrarum iunctio* traditionnelle[46]. Un autre terme employé est *uotum*[47]. Le *fœdus* est aussi fait «au nom du Seigneur souverain», ce qui n'implique pas une bénédiction à l'Église, mais peut se référer à la *fides* désignée comme le résultat du *fœdus*[48]. Soit que ce dernier soit assimilé à un serment, soit qu'un prêtre soit intervenu au moment de sa conclusion. Il n'en reste pas moins, quel que soit le contexte juridique précis, que, suivant Aethelwulf, le lien contracté a une répercussion spirituelle, puisque sa rupture entraîne un *crimen* et donc un risque de damnation. Ici, ce qu'il y a d'excessif

[44] *Ibid.* V. 1652-1653 (Alcuin), 1624-1625 (Seneca).

[45] XI, 44-49, Campbell 364-369 :
Cur, tu stulte, fidem corruptus corpore, mente,
Irrita uota gerens copulam coniungere natis
Ausus eras maculans thalamis tua membra secundis?
Foedera cum manibus domini per nomina summi
Ante diem mortis firmando gessit uterque,
Post mortem alterius maneat quod criminis expers.

[46] Voir J. Gaudemet, *Le mariage*, pp. 58-59.

[47] Il est employé aussi par Saint Ambroise, Serm. 25 et par Saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, XI, 41, 57, BA 49, pp. 321-322.

[48] Sur la *fides* voir P. Toubert, *La théorie du mariage*, pp. 241-256. La formule *foedus cum manibus*, utilisée par Aethelwulf dans une société qui ne connaissait pas la vassalité, pouvait sur le continent engendrer le type d'équivoque que souligne P. Toubert (en particulier p. 253).

est la condamnation du remariage après décès, mais la nature religieuse du lien n'est pas mise en question.

3 – Une demeure dans l'Au-delà

La vision de Seneca ne contient pas de véritable description de l'Au-delà. Il a vu les *alumni* de l'église d'York, joyeux dans des lieux très beaux[49]. Merchdeorf en dit un peu plus. Le récit de son trajet à la suite de ses guides n'est pas très explicite. Il a progressé parmi les ténèbres, rencontré des visages menaçants et senti des vents violents[50]. Le «préteur» n'est pas décrit, son trône non plus. On peut en savoir un peu plus sur l'endroit où se trouve l'épouse. Elle loge dans des *cenacula*, – des «hautes demeures»? –, situées dans les Cieux sur le sommet d'une montagne couronné de murs très hauts[51]. Plus loin, ce lieu est désigné comme une *domus* où l'épouse siège sur les mêmes *summae sedes* que le «préteur»[52]. A la fin on espère que Merchdeorf pourra retrouver les *penetralia* de son épouse[53]. On voit qu'il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une description, mais d'une série d'impressions générales dont on peut déduire seulement que l'épouse est dans une sorte de citadelle, au plus haut des Cieux, où elle possède une maison dont les *penetralia* désignent le lieu le plus retiré et le plus intime[54]. Un endroit, donc, pour régner conjugalement. Un lieu, en tout cas, qui ne semble pas inférieur en dignité à tout ce que le ciel peut offrir de mieux. Un lieu fonctionnel aussi pour une maîtresse de maison.

Le songe d'Aethelwulf nous introduit dans un endroit non moins fonctionnel, mais décrit avec une beaucoup plus grande minutie. Le cadre extérieur est celui du *locus amœnus* que nous commençons à bien connaître, un champ fleuri et odoriférant[55]. Plus loin les visiteurs trouvent une ville dont les murs montent jusqu'aux nues. Encore une image qui nous est familière. Mais, habituellement, le mur de la cité marque une limite. Ici elle est franchie. Vient alors la description du sanctuaire dans lequel Aethelwulf va retrouver ses maîtres. Elle est conduite en deux temps. D'abord le rêveur semble

[49] *Versus*, v. 1622-1625.
[50] XI, 6-8, Campbell 326-328.
[51] XI, 32-33, Campbell 352-353 :
Candida quam multum celsis ad sidera muris
Montis in arce piae monstrant cenacula nuptae.
[52] XI, 36 (*domus*), 41 (*sedes*) et 21 (préteur), Campbell 356, 361 et 341.
[53] XI, 73-74, Campbell 393-394 :
Atque suae comptus sponsae penetralia comptae
Creditur ut laetus meruisset uisere compta.
[54] Aethelwulf au v. 5 parle des *penetralia cordis*.
[55] XXII, 8-13, Campbell 699-704.

apercevoir l'ensemble d'un point central. Ensuite, après la disparition de son guide, il va promener son regard puis se déplacer. Cette séparation en deux parties ne facilite pas la compréhension du contenu du texte, car on ne discerne pas toujours très clairement si les objets décrits dans la seconde sont les mêmes que ceux de la première. Voici d'abord ce qu'il aperçoit :

«Les enceintes d'un sanctuaire apparurent, parfaitement bâties en forme de croix. A l'intérieur la demeure, rutilante d'une intense clarté, formait de ses pierres des murs arrondis, tandis que, vers l'extérieur, elle était soutenue, tout au long du mur, par des portiques grands et petits. Deux par deux ils sont tournés vers les quatre coins du monde; en outre, couronnant les sommets du mur se succèdent en haut, suivant ces mêmes directions, régulièrement, de petites cellules de formes diverses. Entourant de toutes parts le temple de leurs frontons resplendissants, celles-ci s'offrent aux yeux qui contemplent l'admirable sanctuaire de marbre. Sous le sommet du temple, le pavement du milieu de l'édifice supportait les précieuses offrandes d'un magnifique autel. Une brillante croix vénérable s'élance du centre de l'autel par une hampe élevée, étincelante d'un vert émeraude intense. Sa traverse d'or flamboie incrustée de pierres précieuses»[56].

[56] XXII, 19-34, Campbell 710-725 :
...paruerunt septa sacelli,
Quae crucis in speciem pulchre fabricata manebant.
Ast domus interior nimio candore coruscans,
Iamque rotunda suis formabat moenia saxis.
Sed domus exterius magnis minimisque per omne
Porticibus spatium muri subfulta manebat.
E quibus inde plagas bis binae quattuor orbis
Aspiciunt sursum spatiantes edita muri :
Inter quas modicae uariantur in ordine cellae.
Frontibus hae nitidis cingentes undique templum,
Marmore premiram monstrant spectantibus aulam.
Ast pavimenta domus medii sub culmine templi
Aurea mirificae portabant munera mensae.
Crux ueneranda nitens praecelso stipite surget
Uertice de mensae, nimium candente smaragdo.
Aurea cum gemmis flammescit lammina fuluis.

Il est intéressant de comparer ce passage à celui où Alcuin décrit la nouvelle basilique dont il a supervisé la construction en compagnie d'Eanbaldus (*Versus*, v. 1516), en 767-780. Celle-ci était dédiée à l'*Alma Sophia* (v. 1520) :
Ast nova basilicae mirae structura diebus
Praesulis huius erat iam coepta, peracta, sacrata.
Haec nimis alta domus solidis suffulta columnis,
Suppositae quae stant curvatis arcubus, intus
Emicat egregiis laquearibus atque fenestris,
Pulchraque porticibus fulget circumdata multis,
Plurima diversis retinens solaria tectis,
Que triginta tenet variis ornatibus aras (1507-1514).

On remarquera l'ordre de la description de cette basilique, l'intérieur d'abord puis les bas côtés, que reproduit Aethelwulf avec l'alternance *domus interior* et

Les indications contenues dans cette première description peuvent être complétées par les allusions de la suite du texte. Après que son guide l'ait quitté, Aethelwulf tourne son regard vers la droite. Mais, dans la mesure où on ignore en quel endroit il se trouvait jusqu'alors, le renseignement est de peu de prix[57]. Il voit un *senior venerandus*, assis sur un trône splendide, face à un autel, entouré de couronnes dorées et surmonté d'une haute croix tendue vers le sommet[58]. Il s'agit, sans aucun doute, de l'autel central précédemment décrit. Vers l'est, se trouve une tombe renfermant on ne sait quel saint, dont le sommet est couvert d'un vêtement de lin[59]. Aethelwulf demande alors au *senior* où se trouve son maître Hyglac. Celui-ci lui enjoint de lever son regard vers le haut et de regarder dans la direction du Chariot, là où passe l'axe du monde[60]. On comprend qu'il doit tourner ses yeux vers une coupole, ce qu'il fait, et il reconnaît Eadfrid auprès de la constellation du Serpent[61]. Cette dernière, si la coupole représente la voûte du ciel, devait se trouver vers l'Est près de sa base, alors que le Chariot et surtout l'axe du ciel étaient bien entendu vers son sommet. Il faut en conclure que les paroles du vieillard étaient simplement une invitation à regarder vers la coupole symbolisée par son centre. Eadfrid et Hyglac se tenaient, en fait, vers sa bordure Est, probablement dans une de ces *cellae* à fronton situées au sommet du mur. Eadfrid y est montré en train de prier, courbé sur la tombe de Cuthbert avec, derrière son dos, Hyglac assis sur un tabouret[62]. Les deux personnages et la tombe forment un groupe homogène, comme sur une peinture ou dans un

domus exterius. Tous deux emploient aussi ce même terme *domus* pour désigner l'édifice. Chez Alcuin la *domus* est *suffulta* par de solides colonnes, chez Aethelwulf elle l'est par des *magnis minimisque porticibus* qui désignent donc eux aussi des colonnes ou des piliers. Ceci est confirmé par le fait que plus loin ces derniers sont garnis de chapiteaux (v. 68-69, Campbell 759-760 :

Porticibus magnis minimis induxit apertis.
Omnibus his rutilo capitellis undique cinctum
Turribulum pendet...

Dans ce même passage ils sont dit *apertis*, ouverts. Il ne peut donc s'agir de chapelles comme le pense Richard Gem (*L'architecture pré-romane et romane en Angleterre*, p. 238). Il nous paraît hors de doute qu'Aethelwulf s'est inspiré du texte d'Alcuin pour décrire son église imaginaire.

[57] XXII, 41, Campbell 732.

[58] XXII, 44-46, Campbell 735-737.

[59] XXII, 28-30, Campbell 719-721.

[60] XXII, 54-55, Campbell 745-746 :
Sedibus e summis oculos conferre memento,
Intereaque uidens plaustrum quo labitur axem.

[61] XXII, 56-57, Campbell 747-748 :
Haec ubi detonuit conuersis uultibus anguem
Aspiciens...

[62] XXII, 56-66, Campbell 747-757.

groupe sculpté. Ceci interdit de penser que la tombe du saint inconnu, décrite au niveau du sol et recouverte d'un vêtement de lin, soit celle de Cuthbert. Les petites *cellae* doivent être des sortes de niches suffisamment grandes pour renfermer au moins deux personnes.

Eadfrid, après être venu de là (*hinc gradiens*), entraîne Aethelwulf dans une promenade

> «à travers les enceintes du vaste temple»[63]

ce qui permet d'apercevoir de nouveaux détails architecturaux. Les portiques, grands et petits, sont «ouverts» et les visiteurs voient des «chapiteaux», ce qui suggère l'existence de colonnades disposées, sans doute, de manière à former au moins deux déambulatoires superposés ou juxtaposés, l'un étant moins grand que l'autre, puisque certains des *portici* sont petits[64]. Un *turibulum*, un encensoir, pend, orné de colonnettes, dans chacun de ces portiques. La fumée d'encens qu'ils exhalent s'élève vers le Tonnant, Dieu qui trône en haut, dans la direction du centre de la voûte. Cette disposition semble ainsi confirmer l'idée que les portiques sont superposés[65]. Les deux vers suivants semblent sous-entendre l'existence de plusieurs autels, sur lesquels des cierges brûlent en illuminant tous les portiques[66]. Les deux compagnons se déplacent ensuite vers la partie occidentale, où un portique éclatant flamboie d'un grand honneur. Là un autel rutilant d'or resplendit[67]. Là se trouve aussi un trône orné sur lequel est assis l'abbé Vulsig[68]. La question se pose de savoir s'il s'agit du même trône, décrit aux vers 41 à 43, où siègeait le vieillard interrogé par Aethelwulf, et qu'il avait aperçu en tournant ses regards vers la droite. On se souvient que celui-ci faisait face à l'autel central orné de sa haute croix[69]. Mais pourquoi Aethelwulf ne l'aurait-il pas reconnu alors? Enfin, au terme de son parcours, il se dirige vers le *culmen* d'une *cella* qui regarde vers le Nord[70]. Là se

[63] XXII, 67-68, Campbell 758-759.

[64] XXII, 68, Campbell 759 : *Porticibus magnis minimis induxit apertis.* Comparer avec 23-24 cité *supra* n. 56.

[65] XXII, 69-71, Campbell 760-762 :
Omnibus his rutilo capitellis undique cinctum
Turibulum pendet fabricatum cominus auro :
De quibus altithrono spirabant thura tonanti.
Pour l'interprétation de ces vers la note de Campbell, p. 60, 1, qui se réfère à un article de D. M. Wilson sur les objets de culte anglo-saxon, où se rencontrent des encensoirs ornés d'une coiffe formée d'arcatures.

[66] XXII, 72-73, Campbell 763-764.

[67] XXII, 74-77, Campbell 765-768.

[68] XXII, 78-80, Campbell 769-771.

[69] XXII, 44-46, Campbell 735-737 : *Ante suam faciem...* le trône de Vulsig se trouve dans la partie ouest : XXII, 74, Campbell 765.

[70] XXII, 84-85, Campbell 775-776 : *quae respicit Arcton.*

trouve un autel sur lequel sont placés plusieurs vases, et où Eadfrid offre à Aethelwulf le vin contenu dans un calice de verre. Il est certain que l'on ne peut confondre cette *cella* avec celles qui sont placées au sommet du mur. Celles-ci sont petites[71] et ressemblent plutôt à des niches encadrées de marbre. L'emploi de *culmen* indique certainement que cette *cella* est surélevée et qu'il faut franchir des degrés pour y parvenir.

Cette architecture vue en songe est, bien sûr, imaginaire. Elle ne correspond certainement à aucun édifice existant. Il est non moins certain que sa description repose sur des éléments réels. Pour les déterminer il faut partir de sa fonction principale. Celle-ci est expliquée par Eadfrid à la fin de la visite :

> «Cet édifice a été construit pour les mérites des saintes âmes que le Dieu Tout-Puissant a placées ici par sa bonté»[72].

L'équivalent terrestre d'une telle destination ne peut être qu'une église funéraire. Le fait qu'il s'agisse ici d'une rotonde à coupole avec un déambulatoire renvoie au modèle fondamental à cette époque : le Saint-Sépulcre de Jérusalem. Aethelwulf n'avait probablement pas fait le pèlerinage de Jérusalem, mais il pouvait connaître l'ordonnance du Saint-Sépulcre par les descriptions d'Adamnan et de Bède dans leurs *De Locis sanctis*, qui contenaient tous deux le plan d'Arculf[73]. Quelques similitudes de vocabulaire laissent à penser qu'il s'est servi plutôt de l'ouvrage d'Adamnan. Sa description de la *domus interior* s'en inspire certainement ainsi, sans doute, que celle de la croix[74]. La différence est que celle-ci, au Saint-Sépulcre, était fixée sur le sommet du *tugurium* qui recouvrait le Sépulcre. La tombe recouverte d'un vêtement de lin et qui renferme un saint inconnu pourrait être une évocation de ce dernier. Cependant Aethelwulf la situe à l'est alors qu'Adamnan, qui place à l'est l'ouverture du *tugurium*, dit que le tombeau, à l'intérieur de ce dernier, est au nord

[71] XXII, 27, Campbell 718 : *modicae... cellae*.

[72] XXII, 98-99, Campbell 789-790 :
Haec domus est meritis animarum condita sanctis,
Quas deus omnipotens istic pietate locabat.

[73] Adamnan, *De locis sanctis* II, 1-14, éd. L. Bieler, CCL 175, pp. 186-189; Bede, *De locis sanctis* II, 1-6, éd. I. Fraipont, *ibid*, pp. 254-259 (p. 256 reproduction du dessin du Saint Sépulcre). Sur le plan d'Arculf voir C. Heitz, *Recherches*, pp. 113-116 et fig. hors texte XXIX; *id.*, *L'architecture religieuse carolingienne*, pp. 58-59 et 212-213.

[74] II, 3, p. 187 : *Quae utique ualde grandis ecclesia tota lapidea mira rotunditate ex omni parte conlocata, a fundamentis in tribus consurgens parietibus, inter unumquemque parietem et alterum latum habens spatium uiae...* Noter notamment le *spatium uiae* qui rappelle le *spatium muri* du v. 24 (*supra* n. 56). Voir aussi la description de la croix juchée à Jérusalem sur le sommet du *tugurium* : *cuius exterius summum culmen auro ornatum auream non paruam sustentat crucem* (II, 7, p. 187).

– ce que confirme le plan[75]. D'autres éléments de divergences apparaissent ailleurs. Adamnan ne parle pas d'un autel central ni de trône. Il ne mentionne pas, non plus, de *cellae* ni au sommet du mur, ni au niveau du pavement. Mais dans le plan d'Arculf figurent trois absides carrées où sont logés les autels[76]. Cette disposition donne à l'édifice l'allure générale d'une croix comme celui décrit par Aethelwulf[77]. De plus, si ce dernier comporte des portiques superposés, et non juxtaposés, disposés deux par deux en direction des quatre points cardinaux[78], il est possible que son élévation intérieure évoque celle de la chapelle palatine d'Aix, plutôt que celle du Saint-Sépulcre qui s'appuyait sur douze colonnes[79]. Il en résulte que si le Saint-Sépulcre a pu servir d'image fondamentale, l'imagination du visionnaire s'appuie, peut-être, sur d'autres références. Le monument qu'il décrit est en fait un octogone. Ajoutons que la seule église à plan central qui contienne un trône est la chapelle impériale d'Aix, mais là, comme chacun le sait, il est situé au premier étage[80].

Quoi qu'il en soit, en matière de songe l'imitation a ses limites. Les églises rondes ou octogonales existant aux VIIIe et IXe siècles ne comportaient pas, en général, d'autel central. Nous avons vu qu'Aethelwulf place aussi une croix au dessus de ce dernier, mais il omet le cercle de lumière habituel. Cependant il dispose, toujours autour de l'autel central, des couronnes dorées : couronnes votives ou couronnes de lumière? Le type de croix qu'il décrit ressemble à celles que l'on a conservées de ce temps-là[81]. En fait, son église imaginaire paraît la synthèse de plusieurs images ou souvenirs. Peut-être y avait-il quelques édifices de ce type en Angleterre[82]? Mais, surtout, l'imagination du rêveur, ou simplement du poète, est guidée par un système symbolique que l'on peut essayer de décrypter au moins partiellement.

[75] II, 7, p. 187 : *In huius tegorii aquilonea parte sepulchrum Domini in eadem petra interius excisum habetur.*

[76] Voir C. Heitz, *Recherches*, fig. XXIX.

[77] XXII, 19-20, Campbell 710-711.

[78] XXII, 25-26, Campbell 716-717, *supra*, n. 56.

[79] Selon Adamnan, II, 4, p. 187 : *Hanc rotundam et summam ecclesiam... duodecim mirae magnitudini sustentant columnae.*

[80] Voir C. Heitz, *L'architecture*, 68-79, sur le trône voir p. 74.

[81] On peut en voir des exemplaires dans *Karl der Grosse, Werk und Wirkung*, Aachen 1965 (Catalogue de l'exposition de 1965) n°553, 558 et 560, pp. 372-380 et fig. 107 et 111.

[82] Il y a très peu d'édifices que l'on puisse dater de cette époque en Angleterre. On y rencontre des tours rotondes, surtout dans le Norfolk, en avant des nefs de certaines églises qui sont peut-être postérieures. Elles ne comportent pas de coupoles ni de portiques. Voir par exemple : Forncett St. Peter, Gayton Thorpe, Haddiscoe Thorpe, Wickmere dans le répertoire de H. M. Taylor et J. Taylor, *Anglo-Saxon Architecture*, Cambridge 1965.

Revenons au centre de la rotonde. Aethelwulf y voit un *senior* assis sur un trône, un autel surmonté d'un crucifix et une tombe recouverte d'un vêtement de lin. Il vient de décrire successivement l'intérieur et l'extérieur de la rotonde, puis l'autel central et sa croix. On peut supposer qu'il se trouve près de cette dernière lorsque son guide subitement disparaît. Il adresse alors une prière au Christ pour lui demander sa protection. Tout de suite après, se tournant vers la droite, il voit le *senior* sur son trône. Celui-ci est assis devant l'autel qui est *ante suam faciem*[83]. Nous avons déjà dit qu'on ne peut le confondre avec Vulsig, l'*almus dominus*, qui avait été son abbé et qu'il reconnaît immédiatement aux vers 81-82. En fait, cette apparition semble découler naturellement de l'invocation au Christ qui précède. C'est lui qui trône comme un *senior* face à l'autel, et non loin de la tombe qui rappelle sa mort, recouverte d'un vêtement (*vestis*) de lin, qui pourrait bien être la tunique sans couture évoquée par saint Jean[84]. Cette église de l'Au-delà, inspirée du Saint Sépulcre, ne peut être que celle où le Christ lui-même accueille les saintes âmes.

4 – La liturgie céleste

Une église qui contient des autels est nécessairement le lieu d'une liturgie. Celle-ci n'est pas décrite, mais Aethelwulf y fait allusion indirectement. Les autels y sont nombreux, comme il est courant. L'autel central est

«consacré au Dieu Souverain»[85]

comme celui qui se trouve dans la partie ouest du sanctuaire[86]. On y consacre des oblations, dont le signe de la haute croix oriente l'offrande de l'autel central vers le sommet de l'édifice[87]. De même l'encens s'exhale des encensoirs et monte vers celui qui siège, «tonnant» dans les hauteurs[88]. Ces hauteurs se confondent avec le sommet de la coupole qui représente la voûte céleste, par où passe l'axe du monde et où résident les constellations[89]. Il est aisé de comprendre que le pavement de l'église représente symboliquement un niveau terrestre relié à la voûte céleste, la coupole, par l'axe du monde qui passe par l'autel central et la haute croix. Les oblations et la prière,

[83] XXII, 44, Campbell 735.
[84] Jean 19/23-24.
[85] XXII, 45, Campbell 736 : *Ara dicata deo mittebat munera summo.*
[86] XXII, 77, Campbell 768 dans les mêmes termes : *Ara sacrata deo mittit quae munera summo.*
[87] XXII, 46, Campbell 737 : *Quae crucis excelsae porrexit uertice signum.*
[88] XXII, 70-71, Campbell 761-762 et *supra* n. 65.
[89] XXII, 54-55, Campbell 745-746 cité *supra* n. 60.

représentées par l'encens, montent par là vers le Dieu Souverain trônant dans les hauteurs, à savoir Dieu le Père. Ces oblations (*munera*) offertes sur les autels sont, bien sûr, à relier à la présence de la tombe et du Christ objet du sacrifice. Cette église de l'Au-delà, comme toute église, résume donc une vision liturgique de l'ordre de l'univers. Celui-ci est récapitulé en son centre par

«l'autel d'or qui est placé devant le trône de Dieu»

et où, suivant l'Apocalypse de Jean, les anges viennent apporter des parfums brûlant dans un *turibulum* dont la fumée, symbole des prières des saints, s'élève devant Dieu[90]. L'axe central de l'édifice reproduit donc clairement le schéma de la célébration apocalyptique. Les *munera*, offerts sur les autels, correspondent aux oblations présentées pendant la messe où l'ancienne prière du canon, *Supplices te rogamus*, reprend le texte de l'Apocalypse pour demander à Dieu de les accepter[91]. Les moines qui se retrouvent après leur mort dans cette église continuent, auprès du Christ, de remplir la fonction qu'ils avaient sur terre. Vulsig siège sur un trône comme le Christ dont il tenait la fonction ici-bas en tant qu'abbé. Eadfrid est montré dans son «saint office» d'adorateur de la tombe de Cuthbert. Cette dernière, sur terre, se trouvait alors à Lindisfarne[92] où Eadfrid résidait certainement, et où Aethelwulf a dû passer son enfance. Hyglac sur son tabouret est désigné, lui aussi, par sa fonction : *doctor lectorque*[93]. Cette continuité dans l'Au-delà des fonctions terrestres était déjà mentionnée dans la *Vision de Barontus*, où figurait notamment une église dans laquelle Ebbon célébrait les *mysteria apostolorum*[94].

A la liturgie terrestre correspond donc une liturgie céleste qui continue de s'accomplir. C'est à celle-ci que participe Aethelwulf lors de sa visite à la *cella* du nord. Il y voit des *vascula* de pierres précieuses ou d'or, et une *mensa* sur laquelle sont disposés des mets divers qui sont des *munera*. C'est là qu'Eadfrid prend un calice de verre, le soulève et, après l'avoir sanctifié par ses prières, le donne a boire à Aethelwulf[95]. Celui-ci rend grâce pour ce vin d'une admirable saveur. Le terme *mensa* a déjà été employé pour désigner l'autel central qui, lui aussi, était associé aux *munera*[96]. Il s'agit bien d'un autel et des oblations eucharistiques. Le calice de vin sanctifié par le

[90] Apoc. 8/3-5.

[91] Voir J. A. Jungmann, *Missarum Sollemmia*, Paris 1954, t. III, pp. 151-152. Ce texte existait déjà depuis l'époque de saint Ambroise.

[92] Voir D. W. Rollason, art. *Cuthbert*, LM. 3 (1986), col. 397.

[93] XXII, 64, Campbell 755; sur le sens de *lector* ici voir W. Levison, *England and the Continent*, p. 301 n. 3.

[94] Krusch, p. 389/13-17.

[95] XXII, 85-96, Campbell 776-787.

[96] XXII, 31 et 77 (autel de l'ouest), Campbell 722 et 768.

prêtre Eadfrid[97] ne peut être que le sang du Christ. Les *vascula* désignent certainement ces récipients appelés aussi *eucharistiales* qui servent à consacrer l'Eucharistie[98]. La présence de mets divers sur l'autel renvoie au thème du banquet céleste déjà rencontré chez Grégoire de Tours et dans les *Vitae patrum emeretensium*[99]. Le sens de cette scène n'appelle pas de développement particulier, dans la mesure où elle s'harmonise parfaitement avec tout ce qui a précédé. Dans son commentaire final Eadfrid, après avoir expliqué que cette demeure a été bâtie pour accueillir les saintes âmes, ajoute que, là, elles ne connaissent plus jamais la faim, la soif ni les fatigues, et qu'elles passent leur temps à louer le Seigneur du ciel pendant tous les siècles[100]. La fonction liturgique ne peut être mieux résumée. Dans l'Au-delà les moines continuent de prier et de participer au banquet céleste.

Une remarque prolonge ce que nous avons déjà démontré à propos de Seneca, de Merchdeorf et d'Aethelwulf lui-même. C'est Eadfrid, le guide de l'enfance de ce dernier, qui lui offre le sang du Christ. Il a été son premier *nutritor* et il sera aussi le dernier. Dans les trois visions seul l'*iter ad Paradisum* a été évoqué. Merchdeorf a frôlé l'Enfer, mais ses enfants lui ont donné le moyen de l'éviter. Ce Paradis est un retour à l'état, à l'*ordo*, auquel chacun a été destiné dès l'enfance. On naît quasiment laïque, clerc ou moine. Le chemin du retour est celui de l'enfance, la nôtre ou celle de ceux qui nous ont mis au monde. Les enfants morts après le baptême sont des innocents qui servent d'intercesseurs par leur sainteté quasi fonctionnelle. Le guide de l'enfance, dans ce dernier cas, est la mère. Chez les clercs ou les moines, c'est celui qui a servi de premier tuteur, le substitut de la mère : Seneca pour Alcuin et Eadfrid pour Aethelwulf. La nostalgie du Paradis est une nostalgie de l'enfance. Souvenons-nous de la mort d'Agustus dans les *Vitae patrum emeretensium*[101]; et, en remontant bien plus haut dans le temps, de l'image du petit Dinocrate, sauvé par sa sœur Perpétue, très jeune elle aussi. Dans l'*Apocalypse de Paul* une des voies qui mènent à la Cité du Christ, le fleuve de lait, est gardée par les enfants tués sous Hérode[102]. Barontus, au second Paradis, a

[97] XXII, 59-60, Campbell 750-751 où sa fonction de *presbyter* est spécifiée.

[98] Voir C. Vogel et R. Elze, *Le pontifical romano-germanique*, p. 155/6 (*Ordo* 40 pour la consécration des églises).

[99] Voir *supra*, pp. 63-64 et 69-72.

[100] XXII, 98-103, Campbell 789-794.

[101] Comme Seneca, Agustus est *simplex et inscius litteris* (Garvin, p. 138/3) comme Aethelwulf il assiste à un *convivium* céleste, comme Merchdeorf, Seneca et Barontus il voit dans l'Au-delà d'innombrables *pueri* (Garvin, p. 140/38-39).

[102] AP 26 (fleuve de lait).

été accueilli par des milliers d'enfants vêtus de blanc[103]. Le culte des Saints Innocents à partir du IVe siècle témoigne lui aussi de cette persistance du «fleuve de lait» comme voie privilégiée pour atteindre le salut. Grégoire le Grand y pensait sans doute lorsqu'il remarquait que le Royaume des Cieux était peuplé d'enfants[104].

En 839, un prêtre anglais, dont la vision nous est rapportée par les *Annales de Saint-Bertin*[105], est entraîné par un guide «vers une terre inconnue de lui» comme Aethelwulf[106]. Il y rencontre des enfants, dans une église, occupés à lire dans des livres où les bonnes et les mauvaises actions des hommes sont écrites en lettres noires ou couleur de sang. Ce sont eux qui intercèdent pour les hommes et évitent que le comble du malheur s'abatte sur eux. Il ne s'agit plus, ici, d'enfants morts juste après le baptême, mais de saints retournés à l'enfance ou plutôt que leur sainteté a naturellement ramenés à l'enfance. Des enfants qui lisent dans une église, l'innocence, la connaissance et la liturgie. Voilà le Paradis selon Alcuin, Aethelwulf et, en général, les Anglo-Saxons au tournant du VIIIe et du IXe siècle. On en retrouvera des traces sur le continent.

II – Visions politiques

Les visions continentales du IXe siècle ont toutes un air de famille. On y rencontre une dimension politique que Levison avait déjà mise en valeur[107]. Les plus importantes proviennent de deux centres de diffusion : Reichenau et Reims. Ce sont des visions impériales au sens politique, mais aussi spirituel.

1 – Reichenau

Trois, et peut-être quatre, visions doivent être mises en rapport avec Reichenau, à l'époque où Haito y résidait. C'était un personnage considérable[108]. Entré au monastère en 767, à peu près à l'âge

[103] Krusch 384/8-10.

[104] *Dialogues* IV, 18, 4 et 19, 1, SC 265, pp. 72-73. Sur les Saints Innocents, voir F. Scorza Barcellona, *Celebrazione dei S. Innocenti nell'omelitica latina dei secoli IV-VI* dans SM. XV (1974), pp. 705-707.

[105] *Annales de Saint-Bertin* a. 839, éd. R. Rau, Darmstadt 1969, pp. 41-42.

[106] *Ductor vero illius duxit eum ad terram sibi ignotam* (p. 42); comparer Aethelwulf : *callibus ignotis peditans comitatus adivi* (XXII, 7 : Campbell 698).

[107] *Die Politik in den Jenseitsvisionen*, pp. 229-246. Voir aussi E. Dünninger, *Politische und geschichtliche Elemente*.

[108] Voir Ch. Lefebvre, art. *Haito*, Cath. 19 (1958) col. 495-496; J. Villiger, art. *Hatto*, LTK 3 (1963) col. 192; D. A. Traill, *Walahfrid Strabon's Visio Wettini*, pp. 95-10; H. Knittel, *Walahfrid Strabo Visio Wettini*.

de cinq ans, il fut évêque de Bâle à partir de 806 et abbé du monastère dès cette date. Il fut envoyé par Charlemagne en mission à Constantinople en 811 et figura parmi les signataires du testament de l'empereur[109]. Il joua ensuite un rôle dans la réforme monastique dirigée par Benoît d'Aniane et édicta des statuts diocésains pour l'évêché de Bâle[110]. Il fut le bâtisseur de la seconde église de Reichenau de 798 à 816 et, aussi, celui de la cathédrale ancienne de Bâle[111]. C'est lui également qui fit exécuter pour l'abbé Gozbert, son disciple, le fameux plan idéal du monastère de Saint-Gall[112]. En 823 il renonça à toutes ses charges et se retira à Oberzell où il fit bâtir une église auprès de son ermitage. Il mourut en 836.

L'intérêt qu'il porta aux visions se manifesta de trois manières. Il y a de bonnes raisons de penser qu'il fut le rédacteur ou l'inspirateur de la *Vision de la Pauvre Femme*[113]. La rédaction en prose de la *Vision de Wettin* lui est attribuée[114] et celle de Floradus lui fut envoyée dans une lettre anonyme, écrite par un clerc de la région de Poitiers[115]. A ces trois textes, on peut ajouter celui de la *Vision de Rotchar* qui montre des affinités avec celle de Wettin[116].

A – La *Vision de la pauvre femme*

Dans l'ordre chronologique la première est sans doute celle de la *Pauvre Femme* qu'il faut situer, nous le verrons, entre les années 818 et 822. Les neuf manuscrits qui nous l'ont transmise la font figurer chaque fois, comme H. Houben l'a démontré, en même temps que la *Vision de Wettin*[117]. L'attribution à Haito ne fait aucun doute, mais la raison pour laquelle la vision est située à Laon nous échappe.

Une pauvre femme du *pagus* de Laon est ravie en extase (*in ex-*

[109] Eginhard, *Vie de Charlemagne*, éd. L. Halphen, Paris 1967, pp. 100-101.

[110] MGH Capitularia, éd. Boretius, I, pp. 362-366; voir A. Werminghoff, *Verzeichnis der Akten fränkischer Synoden von 843-918* dans NA. 26 (1901), p. 668; P. W. Finsterwalder, *Zwei Bischofskapitulieren der Karolingerzeit* dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.* XIV (1925), p. 357 N. 1 et 371 N. 4; C. de Clercq, *La législation religieuse franque*, pp. 232-234, 316.

[111] C. Heitz, *L'architecture*, pp. 118-119; Ch. Wilsdorf, *L'évêque Haito*, pp. 175-181.

[112] C. Heitz, *L'architecture*, pp. 108-117.

[113] Voir H. Houben, *Visio cuiusdam pauperculae mulieris*.

[114] Voir la préface de la version en prose : E. Dümmler, MGH Poet. lat. II, p. 267.

[115] Il en existe trois éditions : K. Hampe (Londres, Lambeth Palace 173); H. Farmer et J. Verdon éd. *La Chronique de Saint-Maixent*, Paris 1979, pp. 38-45. Sur l'attribution à Haito voir : F. Dolbeau, *Une vision adressée à Haito de Reichenau (836)*.

[116] Ed. Wattenbach et E. Dünninger, *Politische und geschichtliche Elemente*, p. 79.

[117] Houben, p. 36 et tableau.

tasi rapta) et, après son retour, raconte ce qui lui est arrivé. Un homme en habit monastique la conduit dans le lieu du repos des saints et du châtiment des méchants. Là, à l'instar de saint Paul, elle voit :

> «Ce que l'œil n'a pas vu ni l'oreille entendu et auquel l'esprit de l'homme n'a pas accès»[118].

Elle rencontre, d'abord, un prince d'Italie (Charlemagne) dans les tourments ainsi que beaucoup d'autres gens connus, les uns dans la peine, les autres dans la gloire. Elle demande à son guide si ce prince doit parvenir à la vie éternelle. Il lui répond que oui à condition que son fils, l'empereur Louis, distribue pour lui sept repas. Par contre elle voit Pichon (Bégon), jadis son ami, étendu sur le dos, tandis que deux horribles esprits enfournent dans sa bouche de l'or en fusion, en lui disant :

> «Tu as voulu en boire dans le siècle et tu n'a pu être rassasié, maintenant bois à satiété!».

La reine Irmingarde (l'épouse de Louis le Pieux) est aussi dans les tourments et supporte trois meules de pierre : l'une sur la tête, l'autre sur la poitrine et la troisième sur le dos. Elle crie à la pauvre femme de demander à son mari l'empereur de l'aider. En signe de reconnaissance elle lui confie ce qu'elle avait dit à ce dernier au temps où elle était fiancée *(mee de⟨s⟩po⟨n⟩s⟨a⟩tionis tempestate),* seule avec lui dans un verger[119].

La pauvre femme et son guide s'éloignent alors, et ce dernier lui montre un mur dont le sommet s'élève jusqu'aux Cieux, puis un autre couvert d'inscriptions en lettres d'or. Le guide explique qu'il s'agit du Paradis Terrestre et ordonne à la pauvre femme de lire. Celle-ci réplique qu'elle ne connaît pas les lettres, mais, cependant, obéissante elle arrive à lire. D'abord le nom de Bernard, roi défunt, en lettres des plus brillantes. Puis celui du roi Louis, tellement obscur et effacé qu'il est à peine lisible. A une question de la pauvre femme à ce sujet, le guide répond qu'avant le meurtre de Bernard aucun nom n'était plus brillant que celui de Louis. Mais, depuis, il a été effacé. Le guide ordonne alors à la pauvre femme d'expliquer cela au roi. Mais celle-ci n'ose pas et se tait. Peu après le guide l'ad-

[118] I Cor. 2/9.

[119] Il est probable que *depositio* est une erreur de scribe pour *desponsatio*. La reine Irmingarde, en effet, n'a jamais été déposée, et elle n'a pas dû pouvoir faire des confidences à son mari dans un verger au moment de son enterrement!

moneste à nouveau, mais elle se tait encore. Une troisième fois, il revient à la charge et, pour vaincre sa crainte, lui annonce qu'elle restera aveugle, tant qu'elle n'aura pas rempli sa mission. Elle vient alors, plusieurs jours après, parler en présence du roi et retrouve la vue.

Un premier fait à remarquer est le caractère à la fois familial et politique de cette vision. Tous les noms qui y figurent sont liés par des liens de parenté. Louis est le seul vivant mentionné. Les autres, tous défunts, sont : son père Charlemagne, mort en 814, son épouse Irmingarde, le 3 octobre 818, son neveu Bernard, le 17 avril de la même année, et son beau-frère Bégon, le 28 octobre 816. Ce dernier était comte de Paris et avait épousé, vers 806, Alpaïs fille que Charlemagne avait eue d'une concubine[120]. Le fait que Bernard soit au Paradis et que sa mort, à la suite de son aveuglement, soit présentée comme un meurtre perpétré par Louis (*in Bernhartum homicidium perpetrasset*) donne l'orientation politique de la vision. Haito n'ignorait certainement pas que Bernard s'était révolté contre son oncle après l'*Ordinatio Imperii* de 817[121]. Charlemagne est présenté comme un *princeps Italiae* de la même façon que dans la *Vision de Wettin*[122]. C'est peut être un moyen d'insister sur la légitimité de Bernard. Pépin, père de ce dernier, avait non seulement gouverné l'Italie, mais aussi la partie de l'Alémanie où se trouvait Reichenau[123]. La *Divisio* de 806 l'incluait aussi dans son royaume[124]. Dans ces conditions la condamnation de Bernard pouvait paraître injuste à Haito.

Reste à savoir si la présence, dans les tourments, des autres protagonistes est liée à cette réprobation. En ce qui concerne Irmingarde, ce n'est pas impossible. L'*Histoire des Lombards* d'Andrea de Bergame, écrite après 877, a été conservée dans un manuscrit de Saint-Gall du IX[e] siècle[125]. Elle contient une histoire de caractère légendaire où Irmingarde est présentée comme la seule coupable de

[120] Sur Begon voir K. F. Werner, *Die Nachkommen Karls der Grossen* dans W. Braunfels hg. *Karl der Grosse* IV, Düsseldorf 1967, pp. 429-430 et 445-446 et F. Vianello, *Gli Unruochingi*. Dans les *Annales de Lorsch*, Begon est qualifié de *primus de amicis regis* (cité par Werner, p. 446). Dans la Vision il est dit : *huius regis qui quondam fuit amicus* (Houben, p. 41). Le roi en question est Louis le Pieux dans les deux cas.

[121] Voir sur ce sujet Th. F. X. Noble, *The revolt of king Bernard.*

[122] Houben p. 41 : *Ibi etiam uidebat quendam principem Italiae in tormentis*; Dümmler, XI, p. 271 : *Illic etiam quendam principem, qui Italiae et populi Romani sceptra quondam rexerat, uidisse se stantem dixerat...*

[123] Houben, p. 38 et K. Schmid, *Zur historischen Bestimmung des ältesten Eintrags im St. Galler Verbrüderungsbuch* dans *Alemannica. Landeskundliche Beiträge, Festschrift für Bruno Boesch. Alemannisches Jahrbuch* (1973/75), pp. 500-532.

[124] MGH Capitularia I, éd. Boretius, p. 127.

[125] MGH Script. Rer. Lang., p. 220.

l'aveuglement de Bernard. Elle l'aurait fait convoquer à la cour par l'empereur, mais elle aurait commis son forfait *nesciente imperatore!*[126]. Cette anecdote peut fort bien avoir circulé aussi en Alémanie. Haito était peut être mieux renseigné, mais pouvait, à tort ou à raison, attribuer à la jalousie d'Irmingarde le supplice de Bernard.

Quant à Bégon, il est présenté comme un ami de Louis le Pieux, mais il ne peut avoir eu aucune responsabilité ni dans l'*Ordinatio* de 817 ni dans la condamnation de Bernard, puisqu'il était mort en 816. Cependant il était un des conseillers de Louis le Pieux et très proche de lui si l'on en croit Ermold le Noir[127]. Il était, en outre, son beau-frère. Il faisait partie d'un groupe familial très puissant. Son père Gérard était déjà comte de Paris et son fils Leuthard lui succéda[128]. La réprobation de son avidité rejaillit évidemment sur Louis le Pieux dont il est présenté comme l'ami. Quant à Charlemagne les raisons de sa présence dans les tourments ne sont pas données. Le fait que sept repas suffisent à sa délivrance laisse à penser que ses fautes n'étaient pas trop graves. Peut-être, comme dans la *Vision de Wettin*, lui est-il reproché le trop grand nombre de ses concubines[129]. Quoi qu'il en soit, le caractère familial de la vision est évident. Louis le Pieux en est le personnage principal dans la mesure où il est le parent de tous les autres protagonistes.

Haito était un des signataires du testament de Charlemagne, il a voulu, sans doute, remettre en avant le devoir de solidarité familiale[130]. Il faut remarquer à ce propos que la fameuse pénitence d'Attigny de 822 se déroule, elle aussi, dans un cadre strictement familial. Suivant les *Annales Royales*, l'empereur se réconcilie avec ses frères qu'il avait fait tondre malgré eux, il fait pénitence aussi pour la mort de Bernard, «fils de son frère Pépin», et pour les fautes commises envers Adalhard et Wala, les cousins de Charlemagne. Il répare, en outre, ce que lui et son père pourraient avoir fait de mal[131]. Son acte semble répondre ainsi au vœu exprimé par la pauvre femme et par Haito dans cette vision, écrite certainement entre 818 et 822.

[126] *Ibid.*, p. 225.

[127] *Poème sur Louis le Pieux* éd. Faral, Paris 1932, v. 214-223, 578-581, 755-758, 1134-1137.

[128] Voir *supra*, n. 120.

[129] Dümmler XI, p. 271.

[130] Il faut remarquer que Théodulfe d'Orléans, partisan de Bernard, était aussi signataire du Testament : éd. Halphen, pp. 100-101.

[131] *Annales Royales* a. 822, éd. R. Rau, *Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte* I, p. 128; *Anonymi vita (l'Astronome)*, 35, *ibid.*, p. 314.

B – La *Vision de Wettin*

Dans une large mesure la *Vision de Wettin* prend la suite de celle de la pauvre femme. Il nous en reste deux versions. La première, en prose, est attribuée dans le texte à Haito[132], mais il y a de bonnes raisons de penser que Walahfrid Strabon est intervenu dans la rédaction[133]. La vision étant datée de 824, on situe généralement celle-ci à la même époque[134]. Walahfrid Strabon l'a mise en vers en 827 à l'âge de dix huit ans. C'était, d'ailleurs, sa première œuvre importante[135]. Né en 809, il était entré très tôt à Reichenau où il avait fait ses études sous la direction de Wettin, le visionnaire, et de Tatto. Il avait connu aussi alors le futur abbé Erlebald, ainsi que Grimald, plus tard abbé de Saint-Gall, et Reginbert, le bibliothécaire de l'abbaye. L'année où il écrivit le poème sur la vision, il partit pour Fulda travailler auprès de Raban Maur. En 829, on le trouve à Aix-la-Chapelle où, pendant l'été, il devient précepteur du futur Charles le Chauve. Il est pris dans la tourmente des années 829-833 et se réfugie à Weissenburg en 833-834. Il semble avoir repris sa place de précepteur après que Louis le Pieux ait pu prendre le dessus face à la rebellion de ses fils. En 839, l'empereur l'impose comme abbé à Reichenau, à la place de Ruodhelm qui avait été choisi par les moines. Il s'ensuit qu'après la mort de Louis le Pieux en 840, il doit fuir lorsque Louis le Germanique envahit l'Alémanie. Mais son ancien ami Grimald était chancelier de ce dernier et, en même temps qu'il obtint pour lui-même l'abbaye de Saint-Gall, il semble avoir aidé Walahfrid à récupérer son siège abbatial en 842. Celui-ci mourut accidentellement, noyé dans la Loire en août 849 au cours d'une mission auprès de Charles le Chauve[136].

C'est à Reichenau, en 827, que Walahfrid termina son poème comme l'indique l'épilogue adressé au prêtre Adalgis qui lui avait

[132] *Supra* n. 8. Sur la vision voir : K. Plath, *Zur Enstehungsgeschichte der «Visio Wettini»*; E. Kleinschmidt, *Zur Reichenauer Überlieferung der «Visio Wettini»*; B. de Gaiffier, *La légende de Charlemagne*; D. A. Traill, *éd. cit.*; H. J. Kamphausen, *Traum und Vision*; K. Schmid, *Bemerkungen*; J. Le Goff, *La naissance*, Paris 1981, pp. 159-161.

[133] Voir J. Autenrieth, *Heitos Prosaniederschrift der Visio Wettini*.

[134] *Ibid.*, p. 172. J. Autenrieth donne 824/25. Wetti est mort le 4 novembre 824 (Dümmler, p. 267), il avait, dès son retour de l'Au-delà, dicté une première version qui fut transcrite sur des tablettes de cire (Dümmler, XXVII, p. 274). Il a ensuite raconté encore son aventure en secret à quatre autres moines dont Haito qui l'aurait mise par écrit (Dümmler XXIX, p. 274 et Préface, p. 267).

[135] Sur la place du poème dans l'œuvre de Walahfrid voir A. Onnerfors, *Walahfrid Strabo als Dichter* et D. A. Traill, pp. 9-11. Walahfrid dit lui-même qu'il avait dix huit ans au moment où il écrivit son poème (Poème, *Préface à Grimald*, Dümmler, p. 303). Ceci place sa composition en 827 à peu près.

[136] Voir la biographie dans Traill, pp. 1-8.

donné l'ordre de le faire[137]. C'est dans le cours de la même année, selon Traill, qu'il serait parti à Fulda où il reste jusqu'à son arrivée à Aix au printemps de 829[138]. Pendant ce séjour, il envoie un poème à Grimald où il exprime sa nostalgie de Reichenau. On peut supposer que c'est celui-ci qui le recommanda à Hilduin, l'archichapelain de Louis le Pieux. On a conservé le remerciement de Walahfrid à Hilduin[139]. Traill pense, à juste titre nous le verrons, que la préface de la *Vision de Wettin* adressée à Grimald a joué un rôle dans sa promotion[140]. J. Autenrieth a montré également que la préface et la liste des *capitula* qui accompagnent la rédaction en prose sont de Walahfrid. Elle pense, compte tenu d'autres travaux analogues accomplis par lui, qu'il est le véritable rédacteur du texte[141]. Il aurait écrit pour le compte d'Haito, son informateur principal, puisque lui-même n'avait pas assisté au récit de Wettin. Dans ces conditions le récit aurait trois «auteurs» : Wettin, Haito et Walahfrid. Mais dans la préface ne figure que le nom du *venerabilis vir Haito quondam Basiliensis episcopus, huius autem loci monachus*[142].

a – Le voyage

Dans la préface de la version en prose, Walahfrid présente le moine Wettin proche parent de Waldo, abbé de Reichenau à l'époque de Charlemagne[143]. Il mena, nous dit-il, une vie monastique moyenne, mais favorisa l'essor de la vie intellectuelle au monastère. C'est Haito, *vir venerabilis*, qui mit par écrit cette vision de Wettin qui eut lieu la onzième année de l'empereur Louis, en 824, le trois des nones de Novembre, un mercredi.

(I) La relation décrit d'abord de façon précise le déroulement de la maladie qui entrainera la vision puis la mort. Le samedi Wettin ne peut garder un breuvage qui lui a été servi alors que ses confrères le

[137] Traill, pp. 3 et 10.
[138] Traill, pp. 2-3.
[139] Dümmler, p. 383.
[140] Traill, pp. 9-10.
[141] *Heitos Prosaniederschrift*. Compte tenu du contexte politique de la vision que nous éclaircirons plus loin, il nous semble plutôt que Walahfrid a seulement tenu éventuellement la plume. Haito pouvait seul avoir l'expérience nécessaire pour lui suggérer les allusions aux personnages importants qu'il fallait introduire dans la Vision afin d'obtenir la faveur d'Hilduin et, à travers lui, de l'empereur.
[142] Dümmler, p. 267.
[143] Nous suivons le récit en prose en indiquant les numéros des chapitres. Sur la carrière de Wettin voir surtout Poème v. 176-182. Il y est présenté par Walahfrid comme un écolâtre instruit dans les arts libéraux, mais qui aurait mené une vie monastique moyenne, conforme à la règle et chaste. D'après la lettre d'envoi à Grimald, il était un *propinquus* de celui-ci et, suivant la préface de la version en prose, *consanguinitate proximus* de l'abbé Waldo (Dümmler, pp. 302 et 267 et Traill, pp. 78-79). Il a rédigé une des Vies de saint Gall (éd. B. Krusch, MGH, SRM IV, pp. 256-280).

supportent bien. Le lendemain, dimanche, il se nourrit mais éprouve des nausées. Les jours suivants il va mieux.

(II) Le mardi soir, par contre, il ne peut rester au réfectoire avec ses frères et se fait dresser un lit dans une cellule contiguë. Pendant qu'il a les yeux clos, sans dormir encore, il voit un esprit malin, vêtu comme un clerc mais ayant un visage aveugle et sombre, dépourvu d'yeux. Il porte en main des instruments de torture dont il menace de se servir contre lui. Ensuite arrive subitement une troupe d'esprits malins armés de petits boucliers et de petites lances qui remplissent tout l'espace de la cellule. Ils entreprennent de fabriquer une sorte de meuble ressemblant à une armoire italienne. Wettin est rempli de terreur et croit sa dernière heure venue. Mais, à ce moment-là, apparaissent des hommes en habits de moines à l'aspect honorable assis sur des escabeaux. Celui qui se tient au milieu d'eux prend la parole en latin :

> «Il n'est pas équitable que ceux-ci fassent de telles choses inutiles, car l'homme a le temps[144]. Ordonnez-leur de sortir!»

Les démons disparaissent alors.

(III) Un ange fait ensuite son entrée. Il est vêtu d'un habit de pourpre et se tient aux pieds de Wettin. Il s'adresse à celui-ci en latin pour lui annoncer sa venue de façon bienveillante. Wettin lui répond dans la même langue en demandant miséricorde et aide *quia istis temporibus fragiliores sumus*.

(IV) Le frère Wettin s'éveille alors et trouve à ses côtés le prévôt du monastère (Tatto selon Walahfrid) et un autre moine, auxquels il raconte ce qui lui a été montré dans un si court espace de temps. Il est encore agité de tremblements convulsifs à cause de la peur qu'il a éprouvée, se jette sur le sol, les bras en croix, et leur demande d'intercéder pour lui. Les frères chantent alors les sept psaumes de la pénitence, qui leur paraissent les plus appropriés à l'angoisse de Wettin. Ceci fait, il se rassied sur son lit et demande à entendre la lecture du dernier livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand. Il en écoute neuf ou dix folios, puis exhorte ses frères à prendre du repos.

(V) Ceux-ci s'étendent donc dans un coin de la cellule et lui-même s'endort. Le même ange qui était apparu vêtu de pourpre, à ses pieds, revient alors en habits blancs très brillants, se placer à sa tête. Il le félicite d'avoir eu recours à la prière des psaumes et à la lecture, dans son angoisse, et il l'encourage à répéter souvent le

[144] Dümmler II, p. 261. Le texte porte *nam homo spassat* ce qui nous paraît une faute de scribe pour *spatium habet* qui correspond à la version du poème : v. 241-242 : *Hic homo sumet adhuc huius compendia vitae.*

psaume 108 dans lequel est décrite la force morale. Il ajoute que Dieu est heureux de voir quelqu'un s'appliquer à la lecture et à la psalmodie, quand cet exercice est fait *veraciter et non ficte*.

(VI) L'ange ensuite le conduit par un chemin merveilleux et très agréable. Pendant qu'ils le parcourent, il lui montre des montagnes qui paraissent de marbre, entourées d'un fleuve de feu. Dans celui-ci se trouve une multitude de damnés (*damnatorum*) enfermés là *pœnaliter*. Walahfrid parle seulement d'une troupe de pécheurs (*turba reorum*). Ce sont des prêtres, *tam minoris quam maioris ordinis*, attachés à des poteaux au milieu d'autres personnes torturées de diverses manières. Face à eux se trouvent les femmes qu'ils avaient souillées, attachées de la même manière et immergées jusqu'au sexe. Deux jours sur trois, ils sont frappés de verges sur les parties génitales. Plusieurs d'entre eux étaient de sa connaissance.

(VII) L'ange se lance alors dans une charge contre les prêtres qui servent dans les cours palatines, mènent une vie dissolue et, au lieu de se préoccuper du gain des âmes, se précipitent chez les prostituées. Ils manquent ainsi à leur devoir d'intercesseurs pour eux comme pour les autres.

> «C'est pourquoi ils reçoivent à la fin un tel salaire, car ils subissent cela pour leurs précédents mérites».

Walahfrid précise qu'il s'agit d'un châtiment éternel (v. 338).

(VIII) Il voit, là aussi, un ouvrage à la manière d'un *castellum* fait d'un amas désordonné de bois et de pierre ainsi que de noir de fumée, hideux, dont de la fumée s'échappe vers le haut. L'ange explique que c'est un logis fait pour des moines de diverses régions réunis là pour leur *purgatio*.

(IX) Wettin en montre un qui est enfermé dans un cercueil de plomb, où il doit rester jusqu'au jour du Jugement à cause du péché d'argent, comme Ananie et Saphire. Une dizaine d'années auparavant, un pèlerin sur le point de mourir avait déjà vu ce frère au cours d'une extase. Wettin n'en avait pas entendu parler alors, et sa vision le fait revenir en mémoire, dans des circonstances analogues.

(X) Là également lui est montrée une haute montagne, au sommet de laquelle se trouve un abbé qui y subit une pénitence et non une condamnation perpétuelle. Il y éprouve les atteintes du froid, des vents et de la pluie. Walahfrid donne son nom, Waldo, sous forme d'un acrostiche (v. 394-399). L'ange ajoute qu'un évêque nommé Adalhelmus, suivant un autre acrostiche (v. 403-409), naguère défunt, aurait dû lui venir en aide par sa prière pour obtenir son pardon. Waldo le lui avait fait savoir par un de ses clercs, Adam, (acrostiche des vers 410-413) auquel il était apparu en songe. L'évêque ayant négligé de le faire se trouvait maintenant de l'autre côté de la montagne souffrant de la même peine.

Le récit marque alors une pause pour nous donner le contenu de la vision d'Adam qui a eu lieu trois ans auparavant, donc en 821. Il avait vu une habitation dépourvue de murs dans laquelle se tenait Waldo, les jambes ensanglantées. Celui-ci demande au clerc d'aller trouver l'évêque parce que deux comtes, Odalric et Ruadric (acrostiches v. 414-427), qui se lavent dans des thermes, font se répandre une puanteur insupportable, qui rend l'endroit inhabitable pour lui et pour le compagnon qui partage son refuge. S'il ne dispose pas des fonds nécessaires pour faire boucher les issues, qu'il les demande à tels monastères qui les lui fourniront. L'évêque répond qu'il ne faut pas prêter attention aux délires de dormeurs. L'ange explique que l'aide ne fut donc pas apportée. Le rédacteur précise que le frère, Wettin, qui entendait cela n'en avait pas eu connaissance auparavant.

(XI) Il dit aussi avoir vu là un prince qui avait jadis gouverné les royaumes d'Italie et du peuple romain. Un animal lui mordait les parties génitales. Walahfrid précise par son moyen habituel qu'il s'agit de l'empereur Charles (acrostiche v. 446-461). Wettin est stupéfait de voir ainsi cet homme, qui fut incomparable comme défenseur de la foi et gouverneur de la sainte Église. L'ange expose que ses mérites ne lui sont pas ôtés, mais qu'il a terminé sa vie dans les délices de l'adultère.

(XII) Là également le visionnaire contemple des amas de cadeaux magnifiques disposés par des esprits malins : vêtements, vases, chevaux, linges. Ce sont, dit l'ange, les droits (*iura*) des comtes des diverses provinces. Ils sont exposés pour que ceux-ci les voient en arrivant là, et sachent qu'ils ont été amassés par des pots de vin, des pillages et par l'avarice. Et l'ange en nomme certains. Il dit aussi que ces objets ne sont jamais détruits avant que les coupables n'arrivent et les reçoivent dans leur sein.

(XIII) Suit un commentaire sur la terrible sentence qui sera portée contre les comtes, qui ne furent pas les vengeurs des crimes mais les persécuteurs des hommes. Ils se font payer leurs services, condamnent les justes, justifient les accusés et s'entourent de voleurs et de scélérats.

(XIV) Wettin rapporte avoir vu aussi beaucoup de gens tant du peuple (*de plebeio*) que de l'ordre monastique, les uns dans la gloire, les autres dans la peine.

(XV) Après cela il est conduit dans des lieux très beaux, édifiés suivant une construction naturelle, avec des arcs qui semblent d'or et d'argent, remarquables par le travail de ciselure, d'une hauteur et d'une grandeur incroyables. Arrive alors le «Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs» avec une multitude de saints.

(XVI) L'ange déclare à Wettin que le lendemain il devra faire son voyage, mais qu'entre-temps ils vont tous deux lutter pour ob-

tenir miséricorde. Il l'entraîne d'abord, vers l'assemblée des saints prêtres. Ensemble ils les supplient de faire office d'intercesseurs. Les prêtres se dirigent alors vers le trône du Christ pour le supplier de faire miséricorde. Une voix répond :

> «Il aurait dû donner aux autres des exemples d'édification, mais il ne l'a pas fait».

Parmi ces prêtres Wettin reconnaît les saints Denys, Martin, Aignan et Hilaire.

(XVII) Ensuite Wettin avec l'ange fait la même démarche auprès des martyrs qui se prosternent devant le trône pour implorer le pardon de ses péchés. La voix qui sort du trône répond cette fois :

> «S'il corrige et remet sur le chemin de la vérité ceux qu'il a séduits, en les instruisant mal par l'exemple de sa mauvaise conduite, et qu'il a détournés de la voie de la vérité, en les fourvoyant sur la voie de l'erreur, ils lui seront remis».

Comme les martyrs demandent comment la correction pourra être faite, la voix ajoute :

> «Qu'il rassemble tous ceux que par son exemple et son enseignement il a séduits pour leur faire commettre des actes illicites, qu'il se prosterne devant eux, qu'il confesse avoir mal agi ou mal enseigné, qu'il leur demande pardon et leur enjoigne, par le Dieu Tout-Puissant et tous ses saints, de ne plus suivre ou enseigner ces mauvaises choses».

Parmi les martyrs Wettin reconnaît les saints Sébastien et Valentin.

(XVIII) Wettin et l'ange vont alors vers l'endroit où siègent une multitude de vierges saintes qui vont demander l'allongement de la vie du frère. Mais, avant qu'elles ne se prosternent, la majesté du Seigneur se dresse à leur rencontre. Les relevant il leur dit :

> «S'il enseigne le bien et donne de bons exemples et corrige ceux à qui il a montré le mal, votre demande sera exaucée».

Wettin ne cite les noms d'aucune des vierges.

(XIX) Sur le chemin du retour l'ange commence une longue exhortation morale destinée au peuple chrétien. Il insiste d'abord sur le péché contre nature par lequel le genre humain s'écarte de son créateur. Il convient donc de lutter contre le «vice de Sodome» qui s'exerce non seulement dans le concubinage des mâles entre eux, mais aussi parmi les gens mariés. Ceux-ci perdent ainsi le bien de nature concédé par Dieu dans leurs propres épouses; le lit immaculé étant transformé par la souillure du stupre, les deux époux sont prostitués aux démons. L'ange prescrit alors à Wettin de prêcher cela en public, sans cacher le danger attaché à la luxure des gens mariés. Comme Wettin déclare qu'il n'osera jamais le dire devant tout le monde à cause de l'obscurité de sa personne, l'ange se met en colère et lui dit :

> «Ce que Dieu veut et qu'il t'ordonne par mon entremise, tu n'oserais pas le dire?»

(XX) La suite du sermon s'adresse plus spécialement à Wettin et aux moines. L'ange révèle que jadis il fut l'ange gardien de Samson jusqu'au moment où celui-ci fut entraîné au mal par Dalila. Pour ce qui est de Wettin, il lui a bien plu dans son enfance, mais ensuite il lui a déplu quand, devenu adulte, il a commencé de vivre suivant sa volonté propre. Maintenant qu'il retourne vers Dieu dans la tristesse et le repentir du cœur, il lui plaît à nouveau.

(XXI) Il faut donc lancer des avertissements aux moines. Nombre d'entre eux se consacrent à la vie mondaine. En effet

> «l'homme animal ne perçoit pas les choses qui relèvent de l'esprit de Dieu» (I Cor 2/14).

Il faut combattre pour que la vie des spirituels ne s'attiédisse au contact des hommes charnels. On doit craindre l'avarice par laquelle est ignorée la pauvreté qui ouvre la porte des Cieux. On doit refuser aussi la gloutonnerie; l'eau est très recommandable à boire, car c'est une boisson naturelle. Le luxe des vêtements doit laisser place au strict nécessaire pour se munir contre la nudité et le froid. L'orgueil doit être changé en humilité. En effet, la vie de l'ordre apostolique est déshonorée quand les vertus sont corrompues par les vices. Quand le péché, introduit sous l'aspect de la piété, devient une habitude, la vie droite est empêchée comme par une loi. C'est pourquoi en Occident, en Germanie et en Gaule, les hommes de cet ordre doivent être admonestés pour qu'ils retournent à la véritable humilité du Christ et à la pauvreté volontaire.

(XXII) Vient maintenant le tour des congrégations féminines.

> «Quand des femmes mortes y sont mises à la tête des vivantes, puisqu'une veuve vivant dans les délices est une morte, en les faisant participer à leurs œuvres de mort, elles font des vivantes qui leurs sont soumises des mortes. Et tandis qu'aux femmes séculières assoiffées sont données à satiété des biens terrestres, les biens qui sont accumulés par les fidèles pour conserver la chasteté de la vie céleste sont changés, par une subversion de l'ordre, en voluptés terrestres et périssables».

(XXIII) Wettin demande alors où cette règle de vie apostolique est conservée intacte. L'ange répond que

> «dans les régions au-delà des mers subsiste la permanence de cette rigueur apostolique, parce que, prémunis par l'esprit de pauvreté, ils tendent vers le Royaume des Cieux sans l'obstacle d'aucune charge terrestre (*sine ullius terreni impedimenti obstaculo*).

(XXIV) L'ange insiste à nouveau, plus de cinq fois, sur le «péché de Sodome», maladie mortelle, contre nature, de l'âme.

(XXV) Répondant à une nouvelle question de Wettin, l'ange explique que l'accroissement des péchés est une punition et un signe donné par Dieu que la fin du monde approche.

(XXVI) L'œuvre de Dieu doit donc être proclamée activement dans un ordre non subverti et sans paresse ou négligence dans les églises.

(XXVII) Le comte Gérold a été mis au rang des martyrs, car il a perdu la vie en combattant la foule des infidèles et en défendant la sainte Église par zèle pour Dieu.

(XXVIII) L'ange dit encore beaucoup d'autres choses que le rédacteur omet pour ne pas être trop long. Wettin s'éveille au moment où les oiseaux annoncent le jour. Il expose, encore sous l'empire de la peur, le contenu de sa vision aux frères qui le veillaient. Puis il demande à voir l'abbé, mais on lui dit que les moines sont encore en prière. En attendant, il veut que ce qu'il a dit soit écrit sur des tablettes de cire. Il craint, en effet, de n'avoir pas le temps de révéler tout ce qu'on lui a prescrit. Il se demande si les vierges ont intercédé pour lui procurer un allongement de sa vie éternelle ou temporelle.

(XXIX) Après la fin des matines l'abbé vient le visiter avec quelques frères. Wettin demande à lui parler en secret. Les autres sortent et seulement cinq frères restent. Walahfrid donne leurs noms : Haito, Erlebald, Wettin lui-même[145], Theganmar et Tatto. Wetttin explique alors en détail ce qui avait été rapidement noté sur les tablettes. Ensuite il se prosterne pour demander pardon de ses péchés et implorer l'intercession des frères. Ceux-ci ne le voyant ni pâle ni amaigri ni souffrant le réconfortent, mais il affirme ne pas douter de la proximité de sa mort.

(XXX) Wettin passe cette journée ainsi que la nuit et le jour suivant à attendre la mort en gémissant et en se recommandant aux autres. Il dicte aussi des lettres à diverses personnes pour demander leur intercession. Walahfrid indique qu'il a lui-même écrit ces lettres et en donne le modèle. Le soir venu, Wettin l'envoie se reposer.

(XXXI) A la fin de la soirée du jour suivant son retour de l'Audelà, il fait convoquer les frères, leur annonce sa mort et leur demande de commencer la psalmodie. Il entonne lui-même, comme le préchantre, les antiennes et les débuts des psaumes. Ceci achevé il se repose un peu pendant que les frères retournent à leurs lits, marche çà et là; puis il tombe dans son lit et, après avoir reçu le viatique, il meurt.

[145] Traill a démontré que le cinquième n'était autre que Wettin lui-même : pp. 179-80.

b – La contribution de Walahfrid

Le récit en vers de Walahfrid Strabon ne diffère pas, quant au fond, de celui en prose. Cependant, contrairement à Alcuin qui avait résumé la *Vision de Drythelm*, il a amplifié, jusqu'à en doubler le volume, la narration primitive. Pour une grande part cet accroissement est dû à l'utilisation de nombreuses périphrases, mais on rencontre aussi plusieurs ajouts volontaires. En introduction, pendant les 21 premiers vers, Walahfrid explique les circonstances de la composition de son ouvrage en mêlant les considérations personnelles à une invocation au Christ. Il poursuit avec un résumé de l'histoire de l'abbaye de Reichenau jusqu'à l'abbatiat d'Erlebald, sous la forme d'une série de notices biographiques des principaux abbés, surtout Waldo, Haito et Erlebald. Il présente également la carrière de Wettin lui-même, ce qui nous mène finalement jusqu'au vers 182. A propos des prêtres qui sont dans le fleuve de feu, il ajoute une vingtaine de vers pour stigmatiser l'attitude de ceux d'entre eux qui se livrent à la luxure ou à l'avarice et négligent les devoirs de leur charge. La présentation des vierges saintes qui intercèdent pour Wettin est prolongée par une sorte d'hymne à la Vierge Marie. Il intercale aussi, dans le récit, des éloges de Charlemagne, du comte Gérold ou de son maître Tatto. A la fin, il se met lui-même en scène écrivant, sous la dictée de Wettin, un certain nombre de lettres de demandes de prières. Si l'on ajoute le commentaire moralisant qui accompagne sans cesse le récit, le doublement de volume s'explique facilement.

En outre, Walahfrid nous donne des renseignements beaucoup plus précis. La narration de Wettin comportait très peu de noms de personnes. Même Charlemagne, reconnaissable tout de même par le titre de *princeps* qui avait jadis gouverné l'Italie et le peuple romain, n'était pas nommé. Walahfrid l'a fait sous la forme d'un acrostiche. Il a procédé de la même façon pour désigner l'abbé Waldo, l'évêque Adalhelm et le clerc Adam, ainsi que les deux comtes Odalrih et Ruadrih. A propos du comte Gérold, le seul nommé par Wettin, il ajoute en clair les noms de sa sœur, Hildegarde, et de son beau-frère, l'empereur Charles. De même, les moines qui assistent au récit de Wettin sont appelés par leurs noms : Haito, Erlebald, Theganmar et Tatto. Par contre, lorsqu'il s'adresse au *princeps* pour qu'il ne nomme pas de veuves à la tête des monastères de femmes, on comprend facilement qu'il s'agit de Louis le Pieux (v. 762). Dans son poème il utilise donc trois procédés différents : la désignation directe des moines vivants, ainsi que de Gérold et sa famille, auxquels il faut ajouter les saints évêques ou martyrs rencontrés au Paradis; l'acrostiche pour ceux qui sont dans les tourments; l'allusion, à deux reprises, pour des personnes vivantes et notoires : le *princeps* Louis

le Pieux et *meus magister* Tatto. Les deux premiers modes de désignations rappellent les inscriptions sur le mur du Paradis dans la *Vision de la Pauvre Femme*. Bernard y figurait en lettres éclatantes, comme Gérold ou les saints inscrits en toutes lettres dans le poème. Le nom de Louis le Pieux y était quasiment effacé et illisible, comme les acrostiches qui ne peuvent être perçus que dans un sens inhabituel de lecture. De ce point de vue, il est à noter que le nom de l'empereur Charles est en acrostiche quand il se trouve dans les tourments, et en clair quand il figure comme beau-frère de Gérold. Il est certain que l'emploi de ces artifices est lié à l'opposition des lieux. Subir des châtiments est une situation honteuse qui se traduit par une oblitération du nom.

Dans sa lettre à Grimald, qui accompagnait l'envoi du poème, Walahfrid précisait que les noms cachés dans le cours du texte pouvaient être cependant découverts par un lecteur attentif[146]. Cette façon de procéder aboutit, en fait, à mieux mettre en évidence ce que l'on feint de cacher. D'ailleurs, dans le texte en prose, où il ne pouvait être question d'employer le même artifice, Walahfrid avait fait figurer, dans les titres qu'il avait lui-même ajoutés, les noms de Waldo et de Charles[147]. Ces ajouts de noms par Walahfrid, aussi bien dans le texte en prose que dans le poème, aboutissaient à faire accéder le récit primitif à une sorte de statut public. Ce qui était implicite dans le premier, destiné à la communauté de Reichenau, devait être explicite à l'usage de personnes extérieures.

Parmi ces dernières la première était certainement Grimald, ancien moine de Reichenau, mais devenu chapelain à la cour de Louis le Pieux[148]. Walahfrid lui avait déjà envoyé un court poème, immédiatement après la mort de Wettin *propinquus* de Grimald[149], qui était autant qu'une déploration du défunt une offre de service au chapelain[150]. Après la composition du poème sur la *Vision de Wettin*, il lui adressera aussi une ode saphique, durant son séjour à Fulda, où il exprime sa nostalgie de Reichenau[151]. Aucune des éventuelles réponses de Grimald ne nous est parvenue. Mais, après qu'en 829 Walahfrid ait été appelé à la cour d'Aix pour y devenir précepteur du futur Charles le Chauve, il composa un poème de remerciement pour l'archichapelain Hilduin[152]. Tout laisse à penser que c'est ce dernier qui l'avait officiellement fait venir à la cour, et que l'entre-

[146] Dümmler, p. 303.
[147] Dümmler, p. 267.
[148] Voir J. Fleckenstein, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, I, Stuttgart 1959, pp. 168-177, 179-183, 187-189.
[149] Dümmler, p. 302 et Traill, pp. 78-79.
[150] Dümmler, p. 334, Traill, pp. 9-10.
[151] Traill, p. 3.
[152] Dümmler, p. 383, Traill, p. 4.

mise de Grimald avait dû jouer un rôle dans cette promotion. Le poème sur la *Vision de Wettin*, dans ces circonstances, était sans doute destiné à convaincre Grimald et Hilduin de ses capacités. Cependant si la forme de l'ouvrage devait persuader ses lecteurs du talent de *grammaticus* de Walahfrid, son contenu pouvait aussi orienter l'esprit de ses destinataires vers les convictions de l'auteur. Notamment les noms mentionnés et la situation des personnages pouvaient témoigner d'une orientation idéologique. Or, dans sa lettre introductive à Grimald, Walahfrid prenait soin de se placer sous le couvert de personnages importants : le prêtre Adalgis lui avait donné l'ordre de faire le travail, à partir de la version en prose d'Haito[153]; son abbé Erlebald et son *praeceptor* Tatto n'ignoraient pas ce qu'il avait fait[154]. En fait, Walahfrid ne parle pas seulement en son nom propre, il exprime aussi, sans doute, les idées de ses supérieurs et de ses maîtres.

c – Les réprouvés

Les personnages mentionnés dans la vision sont répartis dans deux zones. Celle des châtiments et le Paradis. Dans la première figurent évidemment ceux dont la conduite a laissé à désirer. On y rencontre d'abord, en foule, des *sacerdotes tam minoris quam maioris ordinis*[155], des prêtres et des évêques donc. Le mode de châtiment qu'ils subissent se réfère à la luxure, comme en témoignent les femmes qui sont punies avec eux. Mais le commentaire condamne de façon plus globale la vie mondaine de ceux qui séjournent au palais. Walahfrid ajoute l'avarice à l'adultère[156]. Ensuite viennent les moines rassemblés dans le *castellum* désordonné[157]. Leurs péchés ne sont pas précisés, mais l'un d'eux, enfermé dans un coffre de plomb, est châtié pour son avarice. Son nom n'est pas donné, et l'on ne peut savoir jusqu'à quel point il est représentatif de l'ensemble des moines punis. Les comtes ne sont pas montrés collectivement, mais leur comportement est stigmatisé par l'amas des richesses entassées par les démons, représentant les cadeaux qu'ils ont reçus dans l'exercice de leur fonction judiciaire[158]. Évêques, prêtres, moines et comtes forment l'encadrement religieux et laïque de l'empire. Deux péchés sont mis en avant à leur propos : la luxure et l'avarice. En outre, les ecclésiastiques vivant à la manière de laïques provoquent une confusion dans l'*ordo* de la société chrétienne. Cette collusion entre les deux ordres est surtout sensible au palais, dans l'entourage

[153] Dümmler, p. 302 : *iussu Adalgisi venerandi patris*.
[154] *Ibid.*, pp. 302-303.
[155] Dümmler VI, p. 270 et Poème v. 319-320.
[156] Dümmler VII, p. 270 et Poème v. 339-362.
[157] Dümmler VIII, p. 270 et Poème v. 363-368.
[158] Dümmler XII-XIII, p. 271 et Poème v. 475-508.

royal ou impérial. Les moines semblent traités à part. L'avarice reprochée à l'un d'entre eux rejaillit sans doute sur les autres, mais tout n'est pas dit de façon explicite. En revanche, le mode de châtiment qu'ils subissent est éclairant. En effet, prêtres et évêques sont traités par là où ils ont péché : ils sont fustigés avec les femmes sur les parties génitales. Si la punition des comtes n'apparaît pas, l'étalage des cadeaux traduit directement le type de péché. Il en est de même pour les moines. Le bâtiment en forme de *castellum*, mais construit d'un amas désordonné de pierre et de bois, évoque clairement un édifice bâti sans règle. L'analogie avec une communauté ou un moine vivant en dehors de la règle monastique est facile à déceler. On sait que Reichenau, entre 817 et 821, a cherché à se conformer aux nouvelles normes établies par Benoît d'Aniane. On a conservé une lettre adressée par deux frères du monastère à l'abbé Haito, où ils rendent compte d'une mission d'information auprès, sans doute, de Benoît d'Aniane. Ils en donnent le contenu sous forme de douze *capitula* destinés à réformer certaines pratiques de Reichenau avant la venue d'enquêteurs impériaux. Il semble bien que les auteurs de la lettre soient justement Grimald et Tatto[159].

A côté des mises en scènes collectives trois individus sont mis en avant : un moine anonyme enfermé dans un coffre de plomb, l'abbé Waldo, exposé aux intempéries sur une montagne, et Charlemagne dont un animal mord les parties génitales. Ils ont en commun d'être des morts déjà anciens. Le moine avare enfermé dans son coffre a été déjà vu en vision, dix ans auparavant, par un pèlerin dans cette situation. Waldo, lui, est mort depuis dix ans[160]. Quant à Charlemagne, il est aussi dans l'Au-delà depuis dix ans. Tous trois également ont été l'objet de visions antérieures : l'anonyme par le pèlerin, Waldo par le clerc Adam et Charlemagne par la pauvre femme. Cette dernière vision n'est pas mentionnée dans la *Vision de Wettin*, mais on sait que, dans tous les manuscrits, elle est jointe à sa version en prose[161]. Charles étant mort en 814 et Waldo en 813[162], on peut supposer que le troisième a dû disparaître vers la même époque. Waldo semble avoir été très proche de Charlemagne, peut-être même apparenté[163]. Moine, puis abbé de Saint-Gall en 782, il passa à Reichenau en 784 après un conflit avec l'évêque de Constance. Il y de-

[159] *Corpus Consuetudinum Monasticarum* I, Siegburg 1963, pp. 331-336.
[160] Dümmler X, p. 270 et Poème v. 393.
[161] *Supra*, n. 11.
[162] Voir sa biographie dans Traill, pp. 94-95, P. E. Munding, *Abtbischof Waldo* et O. A. Bullough, *Baiuli in the Carolingian regnum Italiae and the career of abbot Waldo* dans EHR. 77 (1962), pp. 625-637; O. G. Oexle, *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich* (*Münstersche Mittelalterliche Schriften*, 31), München 1978, pp. 112-115.
[163] Voir H. Fichtenau, *L'Impero Carolingio*, Roma-Bari 1974, p. 167.

vint abbé en 786. Peu après, Charles l'envoya en Italie avec Pépin, dont il fut le tuteur et le conseiller. Il fut alors évêque de Pavie jusqu'en 801, date où il retourna à Reichenau comme abbé, bien sûr, mais aussi comme évêque de Bâle. En 806, l'empereur le dépêcha à Saint-Denis avec une troupe armée pour mater une révolte des moines. Il y resta jusqu'à sa mort en 814. Ses relations avec Charles et aussi avec le préfet de Bavière, Gérold, permirent à Reichenau de s'enrichir considérablement. Ce fut le début de l'âge d'or de l'abbaye, non seulement matériellement mais aussi intellectuellement, car Waldo fit entrer dans la bibliothèque de nombreux livres venus de Pavie, Saint-Denis et Saint-Martin de Tours[164]. On peut penser que le moine puni pour son avarice s'occupait sous son abbatiat des biens matériels du monastère. Son nom devait être encore connu en 824, mais la gravité du péché qui lui était reproché a dû empêcher la publication de son identité. Par sa faute, dit le texte en prose, il avait corrompu l'intégrité de la vie commune, comme Ananie et Saphire[165]. Pour cette raison il doit attendre dans son coffre le jour du Jugement Dernier. Waldo, par contre, est destiné à sortir de son état. Il n'est pas puni à perpétuité et ira au Paradis avant le Jugement[166].

On peut même penser que si l'évêque Adalhelm avait prié pour lui, comme il le devait, et avait fait boucher les issues des thermes où se baignaient les comtes, son sort aurait été plus tôt amélioré. Un évêque de ce nom apparaît plusieurs fois dans le nécrologe de Reichenau. On l'a identifié avec celui de Châlons-sur-Marne qui occupa ce siège de 809 à 838[167]. Cependant il faut remarquer que le texte en prose parle de lui comme *nuper defunctus*, ce qui exclut cette identification. De même un diacre nommé Adam apparaît dans une liste des moines de Reichenau datant de 825[168]. Il pourrait effectivement être le clerc du même nom qui avait vu Waldo les jambes ensanglantées dans une hutte dépourvue de murs[169]. Les deux comtes qui se baignent dans les thermes peuvent correspondre aussi à deux personnages connus : Oudalric, frère de la reine Hildegarde et du préfet Gérold, comte de Linzgau et Argengau, et Roderic qui pille en 829 la région de Chur[170].

Le fait que la puanteur intolérable des thermes puisse incommoder Waldo montre que celui-ci est dans une région souter-

[164] Traill, p. 95.
[165] Dümmler IX, p. 270 et Poème v. 374-375.
[166] Dümmler X, p. 270 : *ad purgationem suam non ad damnationem perpetuam* et Poème v. 397-399.
[167] Traill, pp. 139-140.
[168] *Ibid.*, p. 140.
[169] Dümmler X, pp. 270-271 et v. 410-416.
[170] Traill, p. 142 et Dümmler, p. 317 n. 5 et 7.

raine, sous les thermes eux-mêmes. Le texte en prose précise, d'ailleurs, que Wettin rapportait ces paroles *quasi de inferis ad superos*, ce qui confirme la localisation générale des Enfers et, plus particulièrement, l'emplacement de Waldo[171]. On peut se souvenir, à ce propos, que Grégoire le Grand avait placé dans des thermes où ils purgeaient leurs fautes le diacre Germain et le prêtre rencontré par l'évêque Félix[172]. Les péchés commis par Waldo ne sont pas cités. Cependant le fait qu'il soit puni en même temps qu'un évêque, et que deux comtes aient contribué auparavant à son châtiment situe, sans doute, le genre de faute qu'il pouvait avoir commis. Évêque et abbé au service de Charlemagne, ce fut un palatin avant tout. Sa condamnation rejoint celle des prêtres et évêques qui s'adonnaient à la vie mondaine. Charlemagne, lui, est châtié pour sa lubricité de façon claire. Il est cependant promis à la vie éternelle[173]. Sa place aux côtés du moine avare et de Waldo symbolise la condamnation d'un genre de vie, celui de la cour dont il était le centre. Directement ou indirectement, c'est lui qui enrichissait les monastères. C'est lui aussi qui utilisait les abbés à sa guise, pour ses desseins politiques. Une solidarité de fait unit les trois hommes dans l'Au-delà. De même, dans la *Vision de la Pauvre Femme*, il était châtié en même temps que Bégon, le comte de Paris, réputé pour son avidité. La *Vision de Wettin*, comme la précédente, vise l'empire à sa tête. Du même coup, d'ailleurs, c'est le début de la fortune de Reichenau qui est implicitement condamné, par contraste évidemment avec ce qui s'est passé ensuite, après 814 : l'épuration du palais par Louis le Pieux et la réforme monastique dirigée par Benoit d'Aniane.

d – Les élus

Si l'on passe maintenant du côté des élus, on rencontre un seul nom, cité sans le moindre camouflage, celui du préfet de Bavière Gérold, mort martyr en combattant les Avars païens[174]. Il n'est pas, cependant, nommé avec les martyrs Sébastien et Valentin qui intercèdent pour Wettin. Sa situation est signalée par l'ange sans que son état soit montré. Par contre, l'éloge qu'en fait Walahfrid, contrastant avec la sécheresse de son évocation dans le récit en prose, le situe parmi les défenseurs de l'Église, comme Charlemagne, et parmi les bienfaiteurs du monastère de Reichenau. Sa parenté avec Louis le Pieux, nommé ici pour la seule fois[175], et avec Charles, au service du-

[171] Dümmler X, p. 271.
[172] *Dialogues* IV, 42, 3-4 et 57, 3-7, SC 265, pp. 152-153 et 184-187.
[173] Dümmler XI, p. 271 et Poème v. 460-465. Sur le péché de Charlemagne voir : B. de Gaiffier, *Le péché de Charlemagne*, pp. 490-503.
[174] Dümmler XXVII, p. 274 et Poème v. 802-826. Sur Gérold voir J. R. Ross, *Two Neglected Paladins of Charlemagne*.
[175] Poème v. 813.

quel il combattait, est soulignée[176]. Sa sépulture à Reichenau est rappelée également. Il représente à lui seul le bon côté de l'ancien monde. Dépourvu d'héritiers il aurait dit, selon Walahfrid :

> «Le Seigneur me refuse un héritier, lui-même me survit. Il recevra ce qu'il m'a donné et que je recommande à la bienheureuse Marie» (v. 818-819).

Sans enfant, dans un monde dominé par les valeurs familiales, recommandant son corps à la Vierge, patronne de Reichenau, il s'assimile ainsi à un moine qui, également, ne laisse pas d'héritier et se voue à la patronne de son monastère. Par là il est l'antithèse de l'image donnée de Charlemagne dans la première partie du texte.

Apparemment, dans l'église qui représente le Royaume du Christ, aucun nom de contemporain n'est cité. Mais ce n'est peut-être qu'une apparence, si l'on regarde de plus près les listes des saints énumérés. Trois troupes de bienheureux viennent successivement intercéder en faveur de Wettin. D'abord les saints prêtres parmi lesquels : Denis, Martin, Aignan et Hilaire[177]; puis les martyrs dont se détachent Sébastien et Valentin[178]. Mais Wettin, parmi les vierges, n'en reconnaît aucune[179]. Il est probable que leurs noms n'auraient pas servi les desseins du narrateur. Par contre, les autres peuvent suggérer quelque chose. D'abord des lieux : Saint-Denis de Paris, Saint-Martin de Tours, Saint-Aignan d'Orléans et Saint-Hilaire de Poitiers, pour ce qui est des prêtres. Quant à Sébastien et Valentin, ces deux martyrs, en 824, ne pouvaient désigner que la ville de Rome avec les deux basiliques qui leur étaient consacrées[180].

Mais derrière les noms de lieux se cachent, bien sûr, des hommes. L'abbé de Saint-Denis est alors Hilduin, archichapelain de Louis le Pieux, celui de Saint-Martin de Tours, Fridugise, le chancelier. Durand, abbé de Saint-Aignan d'Orléans, n'est connu que par une allusion d'Ermold le Noir[181]. Mais il existe aussi un Durand,

[176] Poème v. 822-826.

[177] Dümmler XVI, p. 272 et Poème v. 564-565. Traill interprète *Anianum* comme désignant Benoît d'Aniane (p. 158). Mais, outre qu'il n'est pas usuel de désigner, dans une œuvre littéraire, une personne par un nom de lieu, le fait que ce nom soit situé après Denis et Martin et avant Hilaire suggère plutôt un saint antérieur (Benoît d'Aniane était-il déjà considéré comme un saint?) et une allusion à un patron de sanctuaire du même ordre.

[178] Dümmler XVII, p. 272 et Poème v. 604-605.

[179] Dümmler XVIII, p. 272 et Poème v. 606-632.

[180] L'ancienne basilique des Apôtres prend le nom de Saint-Sébastien au IXème siècle, et une basilique Saint-Valentin existait depuis le IVème siècle sur la Via Flaminia au nord de la ville.

[181] *Poème sur Louis le Pieux*, v. 1538-39, éd. Faral, Paris 1964, p. 118. Durand devait être un personnage important, car il est introduit dans une liste de dignitaires de premier plan : Hilduin, Matfrid comte d'Orléans, Jonas, évêque du même lieu, Durand, Fridugise, futur archichancelier, Helisachar, archichancelier

diacre et notaire du palais à la même époque. S'agit-il du même personnage[182]? Enfin, en 827, Foulques est abbé de Saint-Hilaire de Poitiers. En 830 il remplacera Hilduin comme archichapelain, jusqu'en mars 834 où il devra s'effacer devant Drogon de Metz. Il administrera aussi le siège de Reims après la déposition d'Ebbon. Ces quatre personnages jouent un rôle certainement important dans l'entourage de Louis le Pieux. Les trois premiers l'ont accueilli dans leurs abbayes en 818 à l'occasion d'une expédition en Bretagne[183]. Dans la mesure où Walahfrid cherchait, par l'intermédiaire du chapelain Grimald, une place à la cour, il était sans doute bon d'introduire discrètement leur présence dans le poème. Hilduin était le plus haut placé et il était parent du Gérold célébré dans la Vision. Mais Wettin avait-il le même intérêt à mettre en avant dans sa vision des saints vénérés surtout en Gaule et des dignitaires du palais? Ce n'est pas certain du tout. On s'étonne de ne pas trouver dans ces listes des saints et des lieux liés à Reichenau et sa région. On pense à Pirmin, le fondateur du monastère, voire à Boniface. Les noms cités sont, en outre, intégrés dans une troupe de *sacerdotes*, et aucun moine ne figure en tant que tel dans le Royaume des Cieux. Tout laisse à penser donc que la liste a été fabriquée en fonction de la requête de Walahfrid, en 827, plutôt qu'en raison d'une dévotion particulière de Wettin, en 824.

Que penser, dans ces conditions, de la présence de Sébastien et Valentin, donc de Rome? En 824, c'est Eugène II qui est pape depuis le début de l'année et qui siège jusqu'à sa mort, en août 827. Lothaire est venu à Rome à l'automne 824 et a promulgué la fameuse constitution, qui soumet l'élection du pape au contrôle d'un *missus* impérial. Après la mort d'Eugène II, un diacre, nommé Valentin justement, est élu, certainement suivant la nouvelle procédure[184]. Mettre en avant le nom du martyr Valentin dans la vision peut fort bien être une manière de souligner cet avènement et, indirectement, d'en attribuer le bénéfice aux heureuses initiatives de l'empereur Lothaire. Si, comme nous le pensons, la liste est de 827, l'introduction de saint Sébastien se comprend mieux elle aussi. En effet, l'année précédente, les reliques de ce martyr ont été l'objet d'une translation

actuel, et Lambert, comte de Nantes : v. 1522-1555. Il faut noter qu'Ermold écrit entre 826 et 828, à la même époque que Walahfrid. Il met en avant les mêmes puissants que lui, à peu près, pour obtenir sa grâce de l'empereur.

182 Voir G. Tessier, *Diplomatique royale française*, Paris 1962, pp. 52-53. A partir du règne de Charles le Chauve les notaires deviendront systématiquement évêques. Sous Louis le Pieux il n'y en a aucun exemple. Mais peut être pouvaient-ils être abbé d'un monastère tout en remplissant leur charge?

183 *Supra*, n. 181.

184 Voir sur ces événements E. Amann, *L'époque carolingienne* dans A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Eglise* 6, Paris 1941, pp. 208-210.

solennelle de Rome à Saint-Médard de Soissons, dont l'abbé est Hilduin[185]. Placer ainsi en évidence, ensemble, Hilduin et Lothaire prend un sens particulier quand on pense au rôle qu'ils vont jouer en 830[186]. Avec eux se révolteront Hugues et Matfrid, beau-père et gendre de Lothaire, mais aussi respectivement comtes de Tours et d'Orléans. C'est aussi à Poitiers, représentée par saint Hilaire, que sera reléguée Judith après le déclenchement du complot contre Louis le Pieux. Plus tard, en 833, le pape Grégoire IV interviendra aux côtés de Lothaire[187]. Il en résulte que les lieux désignés dans la vision évoquent les points d'appui des futures révoltes du parti de Lothaire. Il est vrai aussi que Fridugise, Foulques et, sans doute, Durand semblent être restés fidèles à Louis le Pieux. Mais il est certain que Walahfrid, et probablement son conseiller Haito, n'envisageaient pas, en introduisant leur requête de façon détournée, de se ranger dans une opposition quelconque à Louis le Pieux. Ce dernier n'aurait pas confié son fils Charles à un opposant, il ne lui aurait pas, en tout cas, laissé cette charge jusqu'en 838. Walahfrid a été obligé en 833-834 de se réfugier à Weissenburg, et certains de ses poèmes témoignent de son attachement à Louis comme à Judith et Charles[188]. En réalité, en 827, il cherchait à se concilier le parti qui lui paraissait le plus influent à la cour. Plus précisément, Haito, et peut-être Grimald, lui avaient soufflé son rôle en fonction des relations qu'ils voulaient faire jouer en sa faveur.

e – Situation de la vision

Ceci nous amène à considérer un peu différemment le contenu, non seulement du poème mais aussi de la version en prose. Les arguments en faveur de sa composition, ou du remaniement de sa teneur primitive, par Walahfrid lui-même s'en trouvent renforcés[189]. Il n'est pas question de nier que Wettin ait eu une vision, mais il est probable que le texte traduit tout autant les préoccupations de son rédacteur que celles du visionnaire. Une première remarque s'impose. Aussi bien dans la *Vision de la Pauvre Femme* que dans celle de Wettin, les personnages sont répartis en deux groupes : l'entourage de Charlemagne et celui de Louis le Pieux. Dans la première vision,

[185] *Annales Royales* a. 826, éd. Rau, p. 146 et *Anonymi Vita (Astronome)*, 40, *Ibid.* p. 326; *Odilonis translatio s. Sebastiani* dans MGH, SS. XV, pp. 379-391.

[186] Exposé classique des événements dans L. Halphen, *Charlemagne*, pp. 233-262; ajouter R. Folz, *Le couronnement impérial*, pp. 214-221; P. Riché, *Les Carolingiens*, pp. 155-159; K. F. Werner, *Les origines* dans J. Favier, *Histoire de France* 1, pp. 401-404.

[187] Voir E. Amann, *op. cit.* n. 184 *supra*, pp. 219-221.

[188] Traill, pp. 4-5.

[189] *Supra*, n. 133 et 141.

Charlemagne et Bégon[190] représentent l'ancienne génération que l'on trouve, dans la seconde, personnifiée par Charlemagne, Waldo et le moine cupide. Ils rappellent l'ancienne atmosphère qui règnait au palais et dont l'effet se répercutait dans les monastères. Le deuxième groupe comporte, dans le premier cas, Louis et Irmingarde, dans le second tous ceux qui sont évoqués par les saints du Paradis. Alors que Charlemagne et son entourage n'ont pas changé de position, Louis et ses partisans sont passés du côté négatif au côté positif. A chaque fois, au Paradis, se trouve un martyr : Bernard et Gérold. Tous deux sont liés à Charlemagne et à Louis par des liens de parenté. Le clan de Louis change de position en fonction de son attitude générale à l'égard du saint familial sinon dynastique. Louis et Irmingarde étaient condamnés, dans la *Vision de la Pauvre femme*, pour le meurtre d'un parent plutôt qu'à cause de l'*Ordinatio* de 817. La place, indirectement évoquée, de Lothaire dans la *Vision de Wettin* le démontre. Dans celle-ci Gérold est exalté pour la défense de l'Église, il est un modèle et non une occasion de péché majeur. Le changement de position de Louis tient certainement à la pénitence de 822. Seul Charlemagne, pourtant exalté comme défenseur de l'Église[191], n'est pas encore réhabilité. Son tour viendra dans la *Vision de Rotchar*

C. – La réhabilitation de Charlemagne

La *Vision de Rotchar* ne nous est parvenue que dans un seul manuscrit, aujourd'hui à Léningrad, où elle figure à la suite de la *Vision de Barontus*. Ce codex du IXe siècle provient de Saint-Rémi de Reims, et contient des enluminures d'un style proche de celui du fameux psautier d'Utrecht[192]. Il existait un autre manuscrit de cette œuvre, malheureusement détruit dans un incendie en 1731, dans un codex appartenant à la Bibliothèque Cottonienne, décrit dans son catalogue du dix-septième siècle[193]. La vision faisait suite là aussi à la *Vision de Barontus* et précédait celle de Wettin. D'après l'auteur du catalogue le manuscrit aurait été écrit *temporibus Saxonum*,

[190] Bégon fait certes partie des conseillers de Louis le Pieux dont il est le beau-frère, mais par son âge probable il fait partie de la génération précédente.

[191] Dümmler XI, p. 271 : *vir qui in defensione catholicae fidei et regimine sanctae ecclesiae moderno seculo pene inter ceteros singularis apparuit...* et Poème v. 452-460.

[192] Codex Petropolitanus lat. Oct. I, 5. Sur ce manuscrit voir A. Staerk, *Les manuscrits latins du Vème au XIIIème siècle conservés à la Bibliothèque Impériale de Saint-Petersbourg*, Petroburgi 1910, I, pp. 43-44 et II tabl. 42, 43. Voir aussi B. Krusch dans MGH SRM V, p. 372.

[193] Codex bibliothecae Cottonianae Otho A. XIII décrit dans Th. Smith, *Catalogus librorum manuscripti bibliothecae Cottonianae*, Oxford 1696, p. 67. Voir aussi B. Krusch, MGH SRM V, pp. 374-375 et Levison, *ibid.* VII, p. 846.

donc avant le XIe siècle, sans doute. Wattenbach a publié en 1875 le texte du manuscrit de Léningrad[194].

a – Le texte

Un frère nommé Rotchar eut cette vision la veille des nones de Mai d'une année inconnue. Il se trouvait à l'infirmerie en raison d'une maladie et un ange splendide lui apparut, tandis qu'il dormait après le chant des matines. La lumière émanant de l'ange était telle que toute l'infirmerie en était illuminée ainsi que l'église Saint-Benoît. L'ange, sans lui adresser la parole, le précéda alors sur un chemin très agréable. Ils parvinrent ainsi jusqu'à une immense maison très lumineuse,

> «non pas bâtie à la façon des édifices de pierre ou de bois, mais admirablement fabriquée en forme de trône».

Il vit là une multitude de saints et, parmi eux, Charles, tout resplendissant

> «non pas au dernier rang mais au milieu».

Celui-ci lui dit :

> «Mon fils, sache que je suis Charles et que, grâce à la prière très fervente des fidèles de Dieu, j'ai été arraché au châtiment et transporté dans cette gloire».

Rotchar affirma avoir vu une autre maison où la majesté du Seigneur se trouvait exposée.

Il vit aussi une troisième maison non décorée et sans la moindre splendeur, mais, au contraire, pleine de toutes difformités. Il s'y trouvait une multitude de clercs et de gens du peuple, et un serviteur très méchant leur administrait du feu de la plante des pieds jusqu'à la poitrine. Il leur versait aussi de l'eau chaude sur la tête, qu'il tirait d'un récipient sous lequel du feu brûlait sans cesse pour chauffer l'eau.

Parmi ceux qui étaient soumis à ce supplice, il vit trois frères encore vivants : Isachar, Gaudius et Winemundus. Gaudius était torturé debout tandis que les deux autres étaient assis. A propos d'Isachar une autre vision est rapportée. Il était malade à l'infirmerie et le frère Hasulfus fut envoyé pour l'assister. Ce dernier s'endormit et entendit cette phrase dans son sommeil :

[194] W. Wattenbach, *Aus Petersburger Handschriften* dans *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Neue Folge* XXII (1875) col. 72-74; reproduit dans E. Dünninger, *Politische und geschichtliche Elemente*, p. 79. Sur ce texte voir W. Wattenbach dans *Deutschlands Geschichtsquellen*, 6 Aufl., I, 1893, p. 278; W. Levison, *Die Politik in den Jenseitsvisionen*, p. 235 et n. 1; B. de Gaiffier, *La légende de Charlemagne*, pp. 490-491.

«Ce frère qui est maintenant malade est frappé, sur ordre, de verges à toutes les heures du jour et de la nuit».

Le texte se termine alors sous la forme d'une lettre dont le début aurait disparu. Le rédacteur explique qu'il n'a rien ajouté ni soustrait à ces visions. Il ajoute que ce petit frère *(fraterculus)* en aurait dit plus et aurait parlé avec l'ange, si le frère Hélisée ne l'avait réveillé trop brutalement. Le texte s'achève par la phrase suivante :

«Cette révélation digne de foi, nous avons jugé assez utile de la mettre par écrit à l'usage de votre paternité, afin que vous sachiez par elle que notre Sauveur, qui veut que personne ne périsse mais que tous soient sauvés, visite votre troupeau».

b – Rotchar et Wettin

Ce texte représente donc ce qui reste d'une lettre envoyée par un moine à son abbé à propos d'une vision survenue dans leur monastère. Il en manque le début, mais les lacunes et les incorrections qu'elle contient laissent à penser qu'il pourrait s'agir d'une sorte de résumé de la lettre originale. Rien ne dit en quelle année la vision a eu lieu ni en quel endroit. L'examen du contenu permet, cependant, d'affirmer sans risque de se tromper qu'elle a un rapport direct avec la *Vision de Wettin*. Traill avait déjà remarqué qu'un passage de celle-ci évoque la description de la troisième maison que voit Rotchar : *non alicuius splendore decoratam sed tota deformitate repletam*[195]. On pense, bien sûr, à l'*opus in modum castelli ligno et lapide ualde inordinate coniectum*[196]. Traill n'avait pas vu que le groupe *ligno et lapide* se retrouve démarqué dans la description de la première maison : *domum immensam et praeclaram non petrarum siue lignorum compositam sed ad throni formam ineffabiliter ordinatam*[197]. En fait on retrouve dans les deux textes l'opposition entre un lieu de tourments, difforme, et la demeure des élus harmonieusement construite. A la troisième maison, *tota deformitate repletam*, correspond, dans la *Vision de Wettin*, l'*opus inordinate coniectum* et, à la première maison *ad throni formam ineffabiliter ordinatam*, les *loca pulcherrima naturali constructione fundata*[198]. En outre, le point de départ des deux visions est quasi identique. Rotchar est mené par l'ange *per amœnitatis uiam* et Wettin *per uiam amœnitatis*[199]. Ce point de rencontre est d'autant plus intéressant que seuls ces deux voyages dans l'Au-delà commencent par un chemin agréable. Il ap-

195 Wattenbach, p. 73 (cité désormais W) et D. Traill, p. 133.
196 Dümmler VIII, p. 270.
197 W., p. 73.
198 Dümmler XV p. 271.
199 W., p. 73 et Dümmler VI, p. 269.

paraît donc certain, à nos yeux, que l'auteur de la *Vision de Rotchar* connaissait le texte en prose de celle de Wettin. La première, en effet, fait suite logiquement à la seconde. Charlemagne, d'abord tourmenté, a été, depuis, délivré par la prière des fidèles[200]. Placer les visions dans l'ordre inverse, comme le veut Traill, aboutit à négliger le jeu d'allusions qui les unit et que Wattenbach n'avait pas perçu. Ce dernier, d'ailleurs, pensait que le texte avait été écrit à Fleury, à cause de l'allusion à l'église Saint-Benoît illuminée par la venue de l'ange[201]. Mais, outre qu'il existe ailleurs des églises dédiées à saint Benoît[202], le narrateur ne prétend pas qu'il s'agisse de l'église principale du monastère. En effet, le frère Rotchar se trouve à l'infirmerie et voit celle-ci illuminée en même temps que l'église. Or on sait par le plan idéal de Saint-Gall que, dans certains monastères au moins, il y avait une église pour les malades, attenante à l'infirmerie[203]. Celle-ci pouvait fort bien être dédiée à saint Benoît. Il est donc difficile de savoir par là en quel monastère a été écrit ce texte.

Cependant on peut résumer ainsi ce que l'on sait : le narrateur a envoyé cette lettre à son abbé, qui vraisemblablement ne résidait pas alors au monastère. Il connaissait la version en prose de la *Vision de Wettin*, et la représentation de Charlemagne, sorti du lieu des tourments, est un écho de sa situation dans cette vision. Ensuite son texte a circulé avec la *Vision de Barontus* à Saint-Rémi de Reims et en Angleterre. On doit remarquer que le manuscrit de Saint-Rémi de Reims ne contient pas la *Vision de Wettin* en prose. Hincmar cependant connaissait vers 877-878 une version de celle-ci, mais peut-être seulement la version en vers[204]. Ce n'est que dans le manuscrit Cotton Otho que les trois textes figurent en même temps. Par contre, on sait qu'à Reichenau les deux visions de Wettin et de Barontus se trouvaient ensemble dans un codex connu seulement par le catalogue de Régimbert, établi entre 835 et 842[205]. De même une liste, confectionnée à Saint-Gall sous l'abbé Grimald (841-872), mentionnait le même couplage dont un seul exemple nous est resté dans le manuscrit de Saint-Gall 573[206]. On peut ajouter une similitude entre la mention du catalogue de Régimbert et la description du Cotton Otho. Dans les deux cas on trouve, à la suite : la vision de Fursy, celle de Barontus et celle de Wettin. On peut émettre l'hypothèse

[200] W., p. 73.
[201] W., p. 73 : *tota domus irradiata et beati Benedicti ecclesia*.
[202] Au Mont-Cassin et à Saint-Riquier par exemple.
[203] Voir C. Heitz, *L'architecture*, pp. 254-260.
[204] C'est ce qu'il affirme dans la lettre qui contient la *Vision de Bernold* dont nous parlerons ci-après. Mais il ne précise pas quelle version il en connaît.
[205] Voir E. Kleinschmidt, *Zur Reichenauer Überlieferung der «Visio Wettini»*, p. 200; H. Houben, p. 36.
[206] Voir E. Kleinschmidt, p. 201 et n. 13.

que la *Vision de Rotchar* a été rédigée en Alémanie, région où la version en prose de la *Vision de Wettin* a circulé très tôt, et qui nous a conservé plusieurs manuscrits de la *Vision de Barontus*[207].

c – L'empereur

Le fait que seul Charlemagne soit montré parmi les défunts, puisque les moines châtiés sont des vivants, démontre la finalité du texte : noter le moment où l'empereur a fini sa pénitence dans l'Au-delà. La phrase qu'il prononce à cette occasion est la seule parole entendue par Rotchar. Il est vrai que celui-ci dit avoir été réveillé trop tôt! Charlemagne est placé parmi les saints *non ultimum sed medium*[208]. Une fois purgée sa faute il a gagné le rang qui lui revenait en fonction de ses mérites, écho, sans doute, de l'éloge qui figure dans la *Vision de Wettin : vir qui in defensione catholicae fidei et regimine sanctae ecclesiae moderno seculo pene inter ceteros singularis apparuit*[209]. L'accès de l'empereur à cette place, ni la première ni la dernière, manifeste la résolution d'un paradoxe étonnant. Dans la *Vision de la Pauvre Femme*, pas plus la description du châtiment que l'éloge ne figuraient. La présentation était neutre. C'était à Louis le Pieux seul qu'il appartenait d'accomplir le geste libérateur : sept repas[210]. Dans la *Vision de Wettin* l'ampleur du péché était soulignée en même temps que celle des mérites, sans que le moyen de la délivrance soit donné. Rotchar résout la question en faisant intervenir non plus la famille seulement, mais la

> «prière très fervente des fidèles de Dieu»[211].

Il y a un changement de registre par rapport à la *Vision de la Pauvre Femme*. Il était préparé par l'éloge de Wettin mettant en avant

> «la défense de la foi catholique et le gouvernement de la sainte église»[212].

On est passé d'une dimension purement familiale à une vision impériale. Ce changement illustre la rénovation de l'image de Charlemagne à partir de la rédaction, en 825-826, de sa biographie par Eginhard[213]. C'est le moment aussi où le rôle ancien de l'empereur dans la réforme de l'Église commence d'être remis en lumière[214].

[207] Voir B. Krusch, MGH SRM V, pp. 372-373.
[208] W., p. 73.
[209] Dümmler XI, p. 271.
[210] Houben, p. 41.
[211] W., p. 73.
[212] *Supra* n. 209.
[213] Sur cette date voir H. Löwe, *Die Entstehungszeit der Vita Karoli Einhards*.
[214] Voir N. Staubach, «*Cultus divinus*». L'auteur analyse l'importance de ce thème dans la *Vita Karoli* sans tenir compte de la date avancée par H. Löwe.

Enfin, aucune circonstance politique ne vient se placer en arrière-plan de la vision. La famille et l'entourage sont absents, Charles est seul face aux «fidèles de Dieu» qui l'ont tiré d'affaire. Il ne s'agit plus des fidèles de l'empereur, mais de ceux de Dieu : tous les chrétiens. Il est donc maintenant sorti du cadre des querelles politiques. Il ne rejoint pas, dans l'Au-delà, ses ancêtres, il est parmi les saints au sens large, ceux-ci n'étant pas divisés par spécialités. Le *fraterculus* Rotchar, le petit frère, un jeune sans doute, que Charles appelle «fils», exprime l'opinion du grand nombre et non plus celle d'un clan.

Si l'on reprend les trois visions dans l'ordre chronologique on voit Charlemagne passer de l'état du défunt ordinaire qui a besoin des seules prières de sa famille à celui de l'empereur, soutenu par tous les fidèles chrétiens. La *Vision de Wettin*, entre 824 et 827, marque une phase de transition, où l'image néfaste des dernières années du règne est contrebalancée par le rôle de défenseur de la foi et de gouverneur de l'Église. La *Vision de Rotchar*, qui ne retient plus que la face positive, ne doit pas suivre de bien loin celle de Wettin. On peut supposer que l'image du père a grandi à mesure que celle du fils se détériorait. La crise qui prend de l'ampleur à partir de 829 a dû favoriser cette évolution. Charlemagne parmi les saints, dans une maison en forme de trône, règne maintenant dans les esprits autant que dans les Cieux.

2 – Reims

Après Reichenau, c'est à Reims que l'on rencontre à nouveau le genre littéraire du Voyage dans l'Au-delà. Hincmar prend la suite d'Haito pour inspirer probablement le récit d'un laïque connu de lui, nommé Bernold. Son successeur, Foulques, agira de même en faisant écrire la vision de Charles le Gros. Ces textes sont dans la continuité de la *Vision de Wettin*, mais resserrent davantage encore le propos autour du sort de la royauté et de l'empire.

A – Bernold

Peu de temps après la mort de Charles le Chauve et avant celle de Louis le Bègue, le 10 avril 879, Hincmar envoie aux prêtres et aux religieux de son diocèse une lettre circulaire, contenant le récit de Bernold suivi d'une exhortation à la pénitence[215].

[215] La seule édition existante est celle de Migne dans PL 125 col. 1115-1120 qui reprend celle de Sirmond. Le texte est celui d'un manuscrit d'Orval qui ne nous est pas parvenu. L'œuvre se trouve cependant dans un manuscrit de Bruxelles. (Gheyn 4087-4100, f° 125) mais à l'état incomplet. Nous citons la PL en tenant compte du manuscrit de Bruxelles jusqu'à la visite au dénommé Jessé, où il prend fin. Voir J. Devisse, *Hincmar*, II, pp. 820-824.

a – L'itinéraire

Cet homme, un laïque, était tombé malade. Il se confesse, reçoit l'absolution, l'onction de l'huile sainte et la communion. Son état s'aggrave et il parvient au seuil de la mort. Pendant quatre jours, il ne se nourrit plus, ne peut plus parler. Il demande parfois de l'eau par signe. Le quatrième jour, à la neuvième heure, il tombe sans connaissance, sa respiration devient imperceptible, mais en plaçant la main devant sa bouche ou sur sa poitrine, on sent que l'esprit *(spiritus)* est encore là. Son visage reste cependant très rouge. Vers le milieu de la nuit il ouvre les yeux et demande à voir son confesseur, très vite sinon il ne pourra rester en vie. L'entendant venir, il demande à ce qu'on lui prépare un siège, puis récite avec lui les prières. Ceci fait, Bernold dit au prêtre :

> «Écoute attentivement ce que j'ai à te dire afin que, s'il arrivait que je ne puisse moi-même proclamer en personne ce que l'on m'a ordonné de dire, tu puisses l'annoncer toi-même».

Il pleure alors et raconte en sanglotant son aventure. Il a été conduit de ce siècle en l'autre et, arrivé en un certain lieu, il a rencontré quarante et un évêques. Il en reconnait trois : Ebon, Leopardus (ou Leopardellus) et Énée, en haillons, noircis comme s'ils avaient été brûlés, et sales. Eux et les autres alternativement tremblent de froid et suent de chaleur. Ebon appelle Bernold par son nom et lui demande de l'aider, lui et ses compagnons, puisqu'il lui est permis de retourner dans son corps. Il l'envoie trouver les hommes, clercs et laïques, auxquels ils ont accordé des bénéfices afin qu'ils offrent pour eux des aumônes, des prières et des messes. Un guide est affecté à Bernold, qui le conduit dans un très grand palais où une multitude d'hommes parlent justement de ces évêques. Bernold leur fait la commission qui lui a été commandée et retourne auprès des évêques, qu'il retrouve joyeux, rasés (ou tonsurés) de frais, propres comme après un bain. Ils sont vêtus de blanc, portent des étoles et des sandales, mais pas de chasuble. Ebon alors remercie Bernold et ajoute que leur ancien gardien, très dur, a été remplacé maintenant par saint Ambroise.

Bernold gagne ensuite un lieu ténébreux, mais duquel on peut voir un autre lieu très lumineux et fleuri. C'est là qu'il rencontre le roi Charles (le Chauve) gisant dans la fange où il pourrit sur place. Les vers le dévorent et il ne reste plus de son corps que les nerfs et les os. Lui aussi demande de l'aide. Il réclame que Bernold place une pierre sous sa tête, puis il l'envoie chercher du secours auprès de l'évêque Hincmar. Il doit lui dire qu'il se repent de ne pas avoir suivi ses conseils et ceux de ses autres fidèles, et lui demander de mener un combat en sa faveur. Avant de partir, Bernold s'informe du lieu lumineux, et Charles lui explique qu'il s'agit du repos des Saints. On

y voit une multitude d'hommes d'ordres divers, vêtus de blanc, qui se réjouissent ensemble, et aussi des sièges prêts à accueillir de nouveaux venus. «Sur son chemin» Bernold rencontre ensuite une église où se trouvent Hincmar et ses clercs se préparant à chanter la messe, et il lui dit ce que Charles lui a confié. De retour aussitôt, il trouve ce dernier dans le lieu lumineux, le corps sain, revêtu de vêtements royaux.

De là Bernold se dirige vers une pierre dans laquelle il voit un homme encastré jusqu'aux aisselles. Celui-ci dit son nom, Jessé, et demande au visionnaire d'aller trouver ses amis pour qu'ils l'aident à sortir de cette pierre. Il explique à Bernold qu'il les trouvera en sortant de là. Près de la pierre se trouvent une profonde vallée et un puits terrifiant plein d'une eau noire ressemblant à de la poix. A une question de Bernold à ce sujet, Jessé lui répond de regarder seulement ce qui va se passer. Une flamme et de la fumée jaillissent alors du puits jusqu'au ciel. La fumée dissipée, le feu demeure et quatre démons paraissent poussant devant eux une multitude d'âmes, divisée en quatre groupes. Elles sont conduites du puits jusqu'à une eau très froide comme des animaux que l'on mène à l'abreuvoir. Jessé dit que ces âmes supportent cela chaque jour parce que personne ne travaille pour elles, sinon elles n'auraient pas à subir cette peine. En quittant ces lieux Bernold rencontre des personnes parlant de ce Jessé et leur dit ce que celui-ci avait demandé; de retour il le revoit vêtu de blanc et assis sur un bon siège.

Bernold se rend ensuite dans un autre lieu où il rencontre le comte Otharius. Il porte cheveux et barbe, et tout son corps est noirci et infecté par la misère et la crasse. Il veut se cacher pour échapper aux regards de Bernold, mais celui-ci le voit et l'interpelle :

> «Seigneur comte que fais-tu ici?»

L'autre répond qu'il est là à cause de ses péchés. Il désigne son gardien, un démon, comme l'instigateur de ses méfaits. Celui-ci l'incitait encore, d'ailleurs, à se cacher pour l'éviter. Cependant il prie Bernold d'aller trouver son épouse, ses hommes et ses amis, et de leur demander pour lui des aumônes et des prières. Il ajoute qu'il a remis son or et son argent en secret à un seul homme qui, jusqu'à maintenant, n'a pas dépensé pour lui un seul denier. Aussitôt Bernold est transporté à Voncq, au siège du *mallus*, et il enjoint aux hommes d'Otharius et aux autres personnes présentes de faire ce qui lui a été demandé. Retournant immédiatement en esprit *(in spiritu)* auprès d'Otharius, il le retrouve rasé de frais, baigné, le corps sain et vêtu de blanc. Son gardien a disparu.

Bernold se retrouve maintenant face à deux hommes. Le premier est *valde honestus* et lui annonce qu'il doit revenir dans son corps. Il lui enseigne aussi à pratiquer les bonnes œuvres, à faire

l'aumône afin de mériter, par une bonne vie, une bonne demeure dans l'Au-delà. Il lui prescrit aussi de nourrir et vêtir les pauvres suivant ses possibilités. L'autre homme a l'aspect du rustre et le visage tordu. Il prétend que Bernold ne partira pas de là, mais l'homme *honestus* le contredit, et annonce même qu'il vivra quatorze ans avant de revenir. Le rustre essaie d'en faire quatorze journées et se voit alors opposer une affirmation nette :

> «Il en sera comme je le dis et non comme tu le dis, car ici est son avocat et son fidéjusseur et tu seras là avec moi».

Sur cette allusion au futur jugement s'arrête la vision. Le retour dans le corps n'est pas décrit ni même le réveil dc Bernold. Le récit se poursuit brièvement pour signaler qu'il prend la communion avant de boire du vin et de réclamer à manger. Ensuite sa santé s'améliore.

Hincmar reprend alors la parole directement en s'adressant à ses «très chers frères», aux prêtres de son diocèse, pour commenter le contenu de la vision. Ayant entendu parler de celle-ci, il avait fait venir le prêtre du lieu qui lui fit son rapport. Hincmar y accorde foi non seulement parce que le prêtre a

> «une bonne intelligence et de bonnes mœurs»,

mais aussi parce qu'il a lu des choses semblables dans les *Dialogues* de saint Grégoire, l'*Histoire des Anglais* (de Bède), les écrits de saint Boniface, et même de notre temps, dit-il, dans la *Vision de Wettin*, dont il ne précise pas s'il s'agit de la version en prose ou de celle en vers. Il résulte de cette véracité prouvée, qu'il convient à chacun de réfléchir aux demeures *(mansionibus)* qui leur sont destinées après la mort, et de ne pas négligcr les remèdes fournis par Dieu. Il convient aussi que chaque prêtre s'occupe des personnes qui lui sont confiées, et de «celles qui pourraient se présenter, quelles qu'elles soient». La mort est vaincue quand elle survient, si on la redoute avant qu'elle arrive.

En ce qui concerne le roi Charles, il faut prier pour lui afin qu'il obtienne les biens éternels, lui qui a apporté aux églises les biens temporels. Hincmar ajoute à son sujet une remarque relative à deux dispositions du Seigneur : en même temps qu'il subissait les peines sa conscience était torturée par le spectacle proche du repos des saints, qu'il aurait pu gagner de son vivant.

> «L'espoir du futur le réchauffait donc un peu, comme les Écritures nous encouragent nous même, de telle sorte que nos péchés ne nous accablent pas au point de nous faire sombrer dans le désespoir; de même, que la miséricorde de Dieu nous réconforte sans nous rendre, en aucune façon, négligents».

Suit un appel à la solidarité des vivants et des morts. Il faut prier pour les frères

«qui nous précédèrent marqués du signe de la foi»[216]

afin que nous soyons à notre tour aidés par nos frères.

Hincmar veut aussi expliquer une particularité de cette vision : le fait que les âmes aient pu être délivrées si vite des peines. Il pense que la délivrance a été montrée seulement en apparence.

> «En effet, on lit souvent dans les Écritures des faits à venir, présentés comme déjà accomplis en un temps passé, en raison de la certitude de leur prévision. De même nous savons que les visions des prophètes et d'autres saints leurs furent montrées sous des formes différentes. Nous ne sommes pas encore parvenus à ce qui est écrit : voyant face à face la gloire du Seigneur[217]. En effet, ce que nous serons n'est pas encore visible et bien que cela ne soit pas encore visible cependant nous sommes sauvés en espérance».

L'opuscule se termine sur une citation de Prosper d'Aquitaine à propos de paroles de saint Augustin :

> «Les péchés, petits ou grands, ne peuvent rester impunis : ils sont châtiés soit par l'homme qui fait pénitence soit par le jugement de Dieu. Or la vengeance divine cesse, si la conversion de l'homme la prévient. En effet, Dieu préfère épargner ceux qui avouent, et ne pas juger ceux qui se jugent eux-mêmes»[218].

b – Les évêques

Pendant son périple Bernold rencontre quatre personnes ou groupes de personnes : 41 évêques parmi lesquels Ebon, Leopardus et Énée, le roi Charles le Chauve, un nommé Jessé et le comte Othard. Hincmar ne révèle pas directement les raisons pour lesquelles ceux-ci sont placés à des degrés divers dans des lieux de tourment. Il laisse seulement des indices qui nous permettent, pour certains d'entre eux, de deviner l'origine de leur état.

Le chiffre 41 avait peut être un sens pour Hincmar et certains de ses contemporains. Mais il ne nous est pas possible de le retrouver. On ne peut savoir si Hincmar évalue ainsi le nombre des évêques, décédés avant 877-878, qu'il estimait susceptibles d'avoir besoin d'une purification dans l'Au-delà. Des trois reconnus par Bernold, on peut en identifier deux. Ebon semble bien être le prédécesseur d'Hincmar sur le siège de Reims[219] et Énée, l'évêque de Paris[220]. Le premier était mort le 20 mars 851 et le second le 27 décembre 870. Pour le troisième, la forme de son nom est Leopardellus dans le ma-

[216] Citation du *Memento* des morts de la messe.

[217] Citations combinées de I Cor 13/12 et II Cor 3/18.

[218] *Liber Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*, CCXI, PL 51/456-7.

[219] Voir H. Goetting art. *Ebo*, LM. III (1986) col. 1527-1529.

[220] Voir M. Cappuyns art. *Enée*, DHGE 15 (1963) col. 459-460.

nuscrit d'Orval transcrit par Sirmond et Leopardus dans le manuscrit de Bruxelles. On ne connait qu'un évêque de ce nom, qui apparaît dans la liste des présents au concile romain de 826[221], et qui siègeait à Fossombrone à cette date. Il était certainement mort en 877-878, mais on ne voit pas le rapport qu'il pourrait avoir avec Hincmar et, encore moins, avec Bernold. La cause du châtiment des 41 peut se laisser entrevoir. Pour les délivrer Bernold est envoyé dans un «très grand palais» où il rencontre «leurs hommes» clercs ou laïques, leur «clientèle» suivant le manuscrit de Bruxelles. Ce sont ceux auxquels ils ont donné des bénéfices[222]. Ce sont donc leurs vassaux qui sont chargés de les aider par leurs aumônes, leurs prières et les messes qu'ils feront dire. En outre, ils se trouvent tous ensemble dans un palais : localisation symbolique. La concentration des vassaux de 41 évêques dans un palais est invraisemblable. Et ils sont justement en train de s'entretenir à leur sujet[223]! En réalité, le palais désigne l'endroit que les évêques fréquentaient de préférence pendant leur vie, et les vassaux sont les témoins de leur puissance mondaine.

Une vision rapportée par Flodoard et que l'on rencontre également isolément dans un manuscrit du Vatican[224], a trait à l'archevêque Ebon. Un prêtre lombard, nommé Raduin, séjournant à Saint-Rémi de Reims pour des raisons de dévotion eut, le jour de l'Assomption, après les matines, pendant qu'il priait dans le chœur de l'église, une apparition de la Vierge accompagnée de saint Jean et de saint Rémi. La Vierge posa la main sur sa tête, et, après lui avoir demandé ce qu'il faisait là, posa la question essentielle :

> Où est en ce moment l'archevêque de Reims Ebon?

Raduin répondit :

> «Sur l'ordre du roi il exécute des tâches au Palais».

La Vierge alors montra sa désapprobation :

> «Pourquoi va-t-il fouler avec tant d'empressement les seuils du Palais?[225] L'accomplissement de sa sainteté n'y gagnera vraiment rien de

[221] MGH *Capitularia* éd. Boretius I, p. 370.

[222] PL 125/1116 B : *Vade ad homines nostros clericos et laicos quibus beneficimus... et duxit me ad maximum palatium ubi multitudo hominum eorumdem episcoporum erat...* Bruxelles 115 r : *et duxit me ad palatium maximum ubi multitudo clientelae eorumdem episcoporum erat...*

[223] PL 125/1116 B : *et de illis episcopis loquebantur...* Sur le sens de *palatium* chez Hincmar voir J. Devisse, *Hincmar*, p. 327 n. 217 : le terme désigne les hommes autant que le bâtiment.

[224] Voir Flodoard, *Historia Remensis aecclesiae* II, 19 dans MGH SS XIII, p. 471 et éd. Holder-Egger dans *Neues Archiv* XI (1886), pp. 262-263. Sur ce texte voir B. Krusch, *Reimser Remigius-Fälshungen*, p. 563 n. 3, W. Levison, *Kleine Beiträge* et M. Sot, *Un historien*, p. 478.

[225] MGH XIII, p. 471/27 : *Cur, ait, tam sedulo palatii terit limina?*

> plus! Car il viendra, il viendra très vite, le temps où cela ne lui réussira pas!»

Raduin étant incapable de dire quoi que ce soit, la Vierge lui demanda :

> «Quel est ce différend qui oppose les hommes de vos rois?»

Raduin répliqua qu'elle en savait plus que lui sur la question. La Vierge condamna alors ceux qui sont égarés par la cupidité et saisis d'une audace néfaste. Le narrateur signale, à ce propos, qu'on était alors au temps où l'empereur Louis était en butte aux outrages de ses fils (vraisemblablement en 833). La Vierge prit ensuite la main de saint Rémi et ajouta :

> «Voilà celui à qui a été constamment donnée l'*auctoritas* sur l'Empire des Francs. De même qu'il est vrai que par son enseignement il a obtenu la grâce de convertir cette nation de son infidélité, de même il détient à jamais également le don inviolable d'établir sur eux un roi ou un empereur».

Après ces paroles, Raduin s'éveilla immédiatement.

Ce texte a été attribué à Hincmar par Levillain[226]. Il pourrait être aussi l'œuvre d'un membre de son entourage. Les efforts d'Hincmar pour la promotion du culte de saint Rémi sont bien connus[227] et sa *Vita* qu'il a rédigée est, comme l'a écrit Devisse :

> «un raccourci de la pensée d'Hincmar»[228].

Cependant on ne retrouve pas, dans cette dernière, l'affirmation que le saint aurait reçu en privilège le droit d'établir sur les Francs un roi ou un empereur. Mais, dans la partie des *Annales de Saint-Bertin* qui est de la plume d'Hincmar, ce dernier a transcrit le discours qu'il avait prononcé en 869 pendant le sacre, à Metz, de Charles le Chauve comme roi de Lotharingie[229]. Il avait évoqué, alors, la conversion des Francs et le baptême de Clovis par saint Rémi, à Reims, avec la sainte ampoule. Il avait aussi rappelé à la mémoire des assistants le sacre impérial de Louis le Pieux, descendant de Clovis, à Reims, en 816 par le pape. Ce même Louis, ajoutait-il, destitué par une faction avait été recouronné à Saint-Denis en sa présence à lui Hincmar. Dans l'introduction de son discours, il avait justifié son intervention à Metz, après Adventius l'évêque du lieu, par les liens anciens existant entre les deux provinces de Trèves et de Reims. Il ne s'était pas présenté ouvertement comme le délégué de saint Rémi, mais on peut penser que

[226] L. Levillain, *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne* dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* LXXXII (1921), p. 101.
[227] J. Devisse, *Hincmar*, p. 1033.
[228] *Ibid.*, p. 105.
[229] *Annales de Saint-Bertin*, a. 869, éd. Rau, pp. 196-199.

l'ensemble de ses propos allait dans ce sens. En tout cas la *Vision de Raduin* semble bien, en l'occurrence, être un autre «*raccourci de sa pensée*». Elle rassemble tous les éléments déjà présents dans le discours de 869 : la conversion et le baptême de Clovis par saint Rémi, le sacre et la réhabilitation de Louis le Pieux.

L'occasion de cette vision avait été la faute reprochée à Ebon, celle d'être un évêque mondain préférant fréquenter le palais plutôt que son diocèse, même le jour de l'Assomption. Énée, avant d'être évêque de Paris, avait été chancelier de Charles le Chauve, sans doute avait-il la même réputation qu'Ebon, ainsi que l'inconnu Leopardus. Le fait qu'avec leurs compagnons de misère ils soient rachetés par leurs vassaux, réunis, pour parler d'eux, dans un très grand palais, les replace dans leur lieu naturel. C'est à leurs anciens complices qu'il appartient de prier pour eux. Leur punition consiste, pour une grande part, à être dépouillés de leurs ornements. Ils sont en haillons et, qui plus est, sales. Une fois libérés, ils sont habillés de blanc et portent les sandales et l'étole. Les premières font partie des chaussures d'apparat, portées primitivement par les empereurs puis par les papes et les évêques[230]. L'étole est un ornement liturgique réservé aux diacres, aux prêtres et aux évêques[231]. Le texte de la *Vision de Bernold* précise, cependant, qu'ils ne sont pas revêtus de la chasuble, ce qui laisse à penser qu'il leur manque l'ornement nécessaire pour célébrer la messe[232]. Ils ne sont donc pas réintégrés complètement dans l'*ordo sacerdotum*. Leur châtiment les avait dégradés, ils n'ont récupéré que partiellement leur grade.

c – Charles le Chauve

La présence dans les pcines de Charles le Chauve immédiatement après les évêques palatins, est somme toute logique. Il n'est pas seulement dépouillé de ses habits impériaux, son corps est en état avancé de pourrissement. Les vers ont déjà dévoré sa chair et il ne reste plus de lui que les nerfs et les os, reposant dans la fange. Les raisons de sa déchéance ne sont pas dissimulées : il n'a pas obéi aux bons conseils d'Hincmar et à ceux de ses fidèles. Ce sont certainement son entreprise italienne et son accession à l'empire qui lui sont reprochées[233]. Quand Bernold revient de sa mission auprès d'Hincmar, Charles est dans le lieu lumineux à proximité duquel il gisait, son corps est redevenu sain et il a retrouvé ses ornements royaux, mais pas ses insignes impériaux. La procédure est donc semblable à celle qui a permis aux évêques de retrouver, au moins

[230] M. Righetti, *Storia liturgica* I, Milan 1950, p. 514.
[231] *Ibid.*, pp. 520-524.
[232] *Ibid.*, pp. 499-507.
[233] J. Devisse, *Hincmar*, pp. 803-824.

partiellement, leur dignité et leur fonction. Compte tenu de l'hostilité d'Hincmar à l'empire[234], on peut même supposer que Charles a retrouvé pleinement ses prérogatives : il est à nouveau roi.

Désobéir à Hincmar, c'est désobéir à saint Rémi si l'on se réfère à la *Vision de Raduin*. C'est donc s'écarter du faiseur de rois et d'empereurs, du saint tutélaire de la monarchie de Francie de l'Ouest. Dans son discours de 869, Hincmar avait mis en avant saint Rémi, mais il avait aussi évoqué, pour la réintégration de Louis le Pieux, la Vierge, saint Denis et saint Étienne[235]. Dans la *Vision de Raduin*, la Vierge était présente avec, à ses côtés, saint Rémi et saint Jean l'évangéliste. Dans les *Gesta Dagoberti*, à la rédaction desquels Hincmar avait contribué quand il était gardien des reliques à Saint-Denis[236], un épisode racontait la vision d'un ermite qu'avait rencontré l'évêque de Poitiers Ansoald. Celui-ci avait fait relache, au cours d'une mission, dans une petite île proche de la Sicile. Un ermite lui avait dit avoir vu le roi Dagobert, entraîné par les démons vers les *Vulcania loca* et frappé de verges. Mais saint Denis, saint Maurice et saint Martin étaient venus à son secours[237]. Le point de départ de ce texte est certainement l'anecdote, rapportée par Grégoire le Grand dans les *Dialogues*, où Théodoric est emmené dans l'*Olla Vulcani* par le pape Jean et le patrice Symmaque[238]. Ce sont les dons faits aux monastères des trois saints qui ont permis à Dagobert de se tirer d'affaire *in extremis*[239]. La *Vision de saint Eucher*, qu'Hincmar a sinon rédigée du moins diffusée[240] montre, par contre, l'exemple inverse. Charles Martel qui avait dépouillé les églises apparaît à l'évêque d'Orléans, au cours d'une vision, torturé dans l'Enfer Inférieur. Saint Boniface et Fulrad de Saint-Denis font alors ouvrir sa tombe dont s'échappe un dragon. Elle est vide et noircie comme si elle avait été brûlée. Ces anecdotes montrent certainement

[234] *Ibid.*

[235] *Annales de Saint-Bertin*, pp. 199-200.

[236] L. Levillain, *Études*, pp. 103-115 et J. Devisse, *Hincmar*, p. 1092. Ed. Krusch, MGH SRM II, pp. 421-422.

[237] Ce sont les trois saints invoqués dans les Laudes Gallo-Franques adressées à l'empereur. Voir R. Folz, *L'idée d'empire en Occident*, Paris 1953, p. 194.

[238] IV, 31, 2-4, SC 265, pp. 104-107. Grégoire de Tours évoque aussi cette damnation de Théodoric : *Gloria martyrum*, 40.

[239] Ed. Krusch, p. 422/4-8.

[240] Cette vision a été évoquée dans les actes du synode de Quierzy de 858 rédigés par Hincmar. L'évocation fut répétée par lui dans le prologue de sa *Vita Remigii*. Un récit circonstancié se trouve ensuite inséré dans certains manuscrits de la *Vita Eucherii* puis dans la *Vita Rigoberti*. Voir les évocations dans *Epistola synodi Carisiacensis*, éd. Boretius-Krause, MGH Capitularia II, p. 432 et *Vita Remigii*, éd. Krusch, MGH SRM III, p. 252. Le récit : *Vita Eucherii*, éd. Levison, MGH SRM VII, p. 51; *Vita Rigoberti*, éd. Levison, MGH SRM VII, p. 70. Sur cette légendc ct sa transmission voir B. de Gaiffier, *La légende de Charlemagne*, pp. 493-494; U. Nonn, *Das Bild Karl Martells*; J. Devisse, *Hincmar*, pp. 323-325.

le désir des dignitaires de l'Église de contrôler la royauté, mais il est probable aussi qu'elles traduisent l'inquiétude des rois eux-mêmes.

La vision du prêtre anglais qui avait vu des enfants, dans une église, lire les bonnes actions et les péchés des hommes écrits en lettres d'encre noire ou de sang, prédisait des catastrophes pour le peuple, s'il ne se convertissait pas et ne respectait pas mieux le dimanche[241]. Son guide lui avait expliqué que la perte des récoltes de l'année précédente venait de là, et une invasion de païens était à prévoir si le peuple n'abandonnait pas la mauvaise voie. Or, si cette vision a été insérée par Prudence de Troyes dans les *Annales de Saint-Bertin*, c'est parce qu'elle accompagnait une requête d'un roi anglais. Celui-ci demandait à Louis le Pieux un sauf conduit. Il voulait aller à Rome prier et intercéder pour les âmes de ses sujets[242]. Le roi est responsable du salut de son peuple, de la même façon qu'il l'est si les récoltes sont mauvaises et si les païens submergent le royaume. Le rédacteur de la vision relie les deux éléments. Si le roi va à Rome faire pénitence, c'est parce que la culpabilité de ses sujets pèse aussi sur lui. Hincmar n'est pas impliqué dans ce texte aussi directement que dans les autres, mais il le connaît puisque c'est lui qui succédera à Prudence de Troyes dans la rédaction des *Annales*. Il connaît aussi, suivant ses propres déclarations, les lettres de saint Boniface et la *Vision de Wettin*, œuvres sur lesquelles il s'appuie pour affirmer la véracité de la *Vision de Bernold*[243]. Il connaît donc le sort dans l'Au-delà du roi Ceolred aussi bien que celui de Charlemagne. Au moment de la crise de 858, il voulait soumettre Louis le Germanique ainsi que Pépin II d'Aquitaine à un rituel de pénitence publique[244]. Le métier de roi comporte des risques spirituels considérables. Depuis Charles Martel, quasiment tous les rois de la dynastie carolingienne ont fait l'objet de visions qui les montrent en mauvaise posture dans l'Au-delà, et on en verra d'autres plus loin dans la *Vision de Charles le Gros*. La punition de Charles le Chauve est bien plus dure que celle des évêques puisqu'il est non seulement privé de ses habits, mais que son corps même est réduit à sa plus simple expression. La raison en est probablement qu'il est leur chef, puisque ce sont des évêques «palatins».

d – Jessé

Le personnage que Bernold rencontre ensuite est beaucoup plus énigmatique, et la manière dont il est présenté contribue essentiellement à le rendre tel. C'est un homme *(hominem unum)* qui est en-

[241] Voir *supra* p. 319 et n. 105; éd. Rau, pp. 41-42.
[242] *Ibid.*, p. 40.
[243] PL 125/1118 C.
[244] Voir J. Devisse, *Hincmar*, pp. 342, 345 et 357-359.

castré dans une pierre jusqu'aux aisselles. On pourrait dire aussi bien que c'est une pierre qui a une tête et des bras. Cet homme se nomme avant d'être interrogé : *Ego sum Jesse*. Il n'est signalé par aucun titre. Il demande aussitôt à Bernold d'aller trouver ses amis pour qu'ils l'aident à être libéré de cette pierre. Bernold ne l'interroge qu'à ce moment pour lui demander, comme il l'avait fait aux évêques, où se trouvent ses amis. Jessé répond qu'en partant de là il les trouvera en chemin. Alors qu'auparavant Bernold avait reconnu ses interlocuteurs sans qu'ils se nomment, ici ce n'est pas le cas. La distance entre Bernold et Jessé est même soulignée plus loin, quand le premier veut s'enquérir de la nature du puits qu'il aperçoit non loin :

> «J'interrogeai cet homme qui s'était nommé Jessé...»[245].

Lorsqu'il avait recherché les vassaux des évêques ou Hincmar lui-même, Bernold les avait rencontrés dans des lieux définis : un palais, une église. Il rejoindra ceux d'Otharius au *mallus* de Voncq. Or il trouve les amis de Jessé dans un endroit indéfini :

> «Partant de là je trouvai en chemin des hommes s'entretenant de ce Jessé»[246].

De même que ce dernier ne se signalait par aucun titre, costume ou fonction, ses amis sont des «hommes», en quelque sorte sans qualités. Au retour de sa mission, il retrouve Jessé, vêtu de blanc et assis sur un siège convenable *(in sede honesta)*. On ne sait donc même pas s'il s'agit d'un clerc ou d'un laïque, alors que tous les autres personnages, y compris le comte Otharius, sont très nettement identifiés socialement. On pourrait même se demander pourquoi on lui donne un nom. Ceci, à notre avis, ne peut s'expliquer que si ce nom, à cette époque, était connu des destinataires de la vision : Hincmar lui-même, bien sûr, mais aussi les prêtres de son diocèse. En revanche, un simple laïque comme Bernold pourrait fort bien l'ignorer. Ebon de Reims était l'ancien évêque du lieu où résidait Bernold. Énée de Paris était mort en 870, assez récemment. Bernold pouvait les connaître de même que Charles le Chauve. Ceci d'autant plus qu'il semble avoir résidé près de Voncq, où il va retrouver les vassaux du comte Otharius[247]. Or Voncq est très proche du palais d'Attigny où

[245] PL 125/1117 S.

[246] PL 125/1117 C.

[247] Bernold reconnaît Otharius avant qu'il se nomme (PL 125/1117 D), il comprend tout de suite où il se trouve quand il arrive à Voncq : *Et visum est mihi ut statim fuissem apud Vongum in mallo* (PL 125/1118 A). Par contre, il n'identifie ni le palais ni l'église où il rencontre ceux qui intercèdent pour les évêques et pour Charles : *et duxit me ad maximum palatium* (PL 125/1116 B)... *Et in illo itinere vidi quandam ecclesiam* (PL 125/1117 A). Il est probable que Voncq est un lieu qu'il connaît bien, sans doute proche de l'endroit où il réside.

Charles le Chauve a séjourné quatorze fois pendant son règne[248]. On devait pouvoir y rencontrer assez facilement aussi des évêques «palatins», comme Énée et sans doute Leopardus. Dans ces conditions, le nom de Jessé ne pouvait sans doute évoquer quelque chose qu'à des hommes d'église, comme ceux auxquels s'adresse la lettre d'Hincmar.

Ne s'agirait-il pas alors de l'évêque Jessé d'Amiens? Il avait trahi Louis le Pieux en 830 et avait été alors déposé. En 833, en même temps qu'Ebon de Reims, il avait présidé à la pénitence de Soissons. Réfugié en Italie auprès de Lothaire, il était mort en 836[249]. Une fois déposé de sa charge épiscopale, il n'avait évidemment plus ni honneurs ni vassaux, il n'était plus qu'un simple particulier, *unus homo*. Seuls pouvaient intercéder pour lui des amis. Hincmar devait se souvenir de lui. Il avait vécu auprès d'Hilduin les événements des années trente. En outre, Jessé avait été évêque d'un siège, Amiens, dépendant de Reims, et certains clercs de la métropole devaient aussi savoir de qui il s'agissait. Un laïque comme Bernold? Probablement pas. Le fait que son corps soit encastré dans une pierre constitue une pénitence en quelque sorte inverse de celle qui est subie par Charles. Celui-ci n'avait pas suivi les avis des bons conseillers, Jessé avait été pour Lothaire un mauvais conseiller, et pour Louis le Pieux un adversaire quasiment sacrilège. La faute de Charles était négative, il avait péché par défaut. Jessé, au contraire, était coupable positivement par excès. D'où dans le premier cas l'amoindrissement du corps et dans l'autre son alourdissement. Ebon, qui avait été dans le même cas que Jessé, avait subi une pénitence publique[250] et, surtout, Hincmar lui-même avait admis que son nom fût inscrit dans le nécrologe de Reims et que des prières fussent dites pour lui après sa mort[251]. Il ne semble pas que Jessé ait été l'objet d'une telle sollicitude. Sa faute, de toute façon, avait été plus lourde : il avait porté atteinte à la majesté impériale deux fois, en 830 et, à nouveau, en 833. Une fois libéré du poids de la pierre et de son immobilisation, il ne retrouve que sa condition d'homme, vêtu de blanc et assis sur un siège convenable. Il n'a récupéré ni une part de ses vêtements liturgiques, comme les évêques «palatins», ni un siège adapté à sa condition ancienne, comme Charles.

[248] Voir la carte des itinéraires de Charles le Chauve dans C. R. Brühl, *Fodrum, Gistum, Servitium regis*, Köln 1968, tome II : *Itinerarkarten* II.
[249] Voir *Anonymi vita Hludowici* 56, éd. Rau, p. 362.
[250] Voir J. Devisse, *Hincmar*, pp. 74-80.
[251] *Ibid.*, pp. 90-91.

e – Le comte Otharius

Le dernier personnage que rencontre Bernold est manifestement bien connu de lui. Il le nomme tout de suite : *inveni Otharium comitem*[252]. Celui-ci porte, précise-t-il, la barbe et les cheveux, longs sans doute. Contrairement à Charles il a gardé son corps intact, mais

> «infecté et noirci par la misère et la crasse».

La honte et les conseils de son gardien le poussent à se cacher. Il se voit privé des signes corporels et vestimentaires liés à son honneur comtal face à Bernold, sans doute un de ses administrés. Il l'envoie cependant, une fois découvert, trouver sa femme, ses hommes et ses amis. Bernold les rencontre dans un lieu précis et bien connu de lui : le *mallus* de Voncq. Bien que ses péchés ne soient pas décrits, le fait que Bernold se rende directement au tribunal laisse à penser que c'est dans l'exercice de la justice qu'il s'était montré déficient. Le palais ou l'église de Reims désignaient symboliquement, pour les évêques et Charles, le lieu de leurs fautes, et le *mallus* joue le même rôle pour Otharius. L'épouse, les vassaux et les amis ont le devoir de prier pour lui. En outre, un de ses hommes s'était vu confier son trésor et n'avait rien dépensé pour le salut de son âme. Il n'est pas fait mention de ses enfants; sans doute n'en avait-il pas ou étaient-ils trop jeunes. Une fois sa mission accomplie, Bernold le revoit rasé et baigné, son corps est sain, il est vêtu de blanc. Il n'est pas sur un siège, il semble debout comme les évêques mais, au contraire de Charles et de Jessé, il ne porte aucun signe de fonction. Il n'est sans doute pas concevable de porter une épée dans l'Au-delà.

f – Conclusion

La situation d'Otharius est symétrique de celle des évêques, de même que celle de Jessé s'opposait à celle de Charles. Ce dernier était proche du Paradis, Jessé était à côté du puits de l'Enfer. Les évêques et Otharius sont dans des lieux indéterminés. Mais on peut supposer que les évêques et Charles sont du même côté par rapport au Paradis, tandis que Jessé et Otharius sont placés de même par rapport aux puits de l'Enfer. Tous semblent également situés dans une grille sociale; mais celle-ci demande à être interprétée. Les évêques comptent sur leurs vassaux pour être libérés, ils auraient dû cependant bénéficier des prières des églises qu'ils dirigeaient, et sur le nécrologe desquelles ils figuraient sans doute, comme on l'a vu dans le cas d'Ebon. Mais ils avaient, semble-t-il, placé leur confiance dans leurs vassaux, clercs et laïques. Ils ne peuvent plus compter que

[252] PL 125/1117 D.

sur eux. Une certaine ironie affleure ici. Charles est dépendant du seul Hincmar. Autre paradoxe : il laissait une veuve et un fils, sans doute avaient-ils d'autres préoccupations. Dans la *Vision de la Pauvre Femme*, c'était à Louis le Pieux de prier pour Charlemagne[253]. En 874, Louis le Germanique avait eu une apparition de son père qui l'avait adjuré – en latin – de l'arracher aux tourments[254]. Il avait aussitôt écrit aux monastères de son royaume de prier pour son âme. En fait, cet appel aurait dû être inutile, puisque toutes les églises et monastères de l'Empire devaient depuis longtemps prier pour leurs souverains défunts. Bernold, sans doute, et Hincmar, sûrement, savaient tout cela.

Dans le cas de Charles, c'est celui dont il s'était écarté à la fin de sa vie qui est chargé de le délivrer : ironie toujours. Jessé, quant à lui, ne peut plus compter que sur ses amis. Il n'a ni famille ni vassaux, ni église, ni palais auxquels s'adresser. Ses amis sont dans un lieu indéterminé, sur un chemin, pour ainsi dire nulle part. De la pierre où il est immobilisé, il peut voir les habitants des puits menés à l'abreuvoir par les démons, et il explique à Bernold que, si des amis s'occupaient d'eux sur terre, ils pourraient être délivrés[255]. Ici l'ironie est très amère. Ceux qui sont ou se sont mis hors des cadres de la société, qui ne peuvent compter sur aucune solidarité, sont condamnés. En définitive, Otharius n'est pas le plus mal loti : il a à la fois une femme, des vassaux et des amis. Cependant, lui comme les autres est victime de l'oubli. Les vivants, parents, vassaux, amis, après l'enterrement ne pensent plus à lui. Même celui qui a gardé le trésor ne s'en sert pas pour l'âme du défunt. L'ironie sous-jacente à tout le texte vise à montrer, entre autre, que tout le système de solidarité spirituelle mis en place par l'Église ne sert pas à grand chose, dans la mesure où les solidarités terrestres, l'armature du royaume, ne fonctionnent pas. Les puits de l'Enfer sont pleins d'âmes laissées pour compte. Le laïque Bernold, connu d'Hincmar, bon chrétien qui se confesse, reçoit l'extrême onction et le viatique avant de mourir, en fait la constatation[256]. Une constatation non pas naïve, mais habilement suggérée, et derrière laquelle se profile le pessimisme ironique du vieil Hincmar.

B – La *Vision de Charles le Gros*

C'est probablement, nous le verrons, pendant l'année 900 que fut rédigée, à Reims, une autre vision où ne se rencontrent plus quasiment que des rois et des empereurs. C'est Charles le Gros lui-même

[253] Houben, p. 41.
[254] *Annales de Fulda* a. 874, éd. Rau, p. 94.
[255] PL 125/1117 G.
[256] PL 125/1115 B.

qui est le visionnaire. Il voit dans l'Au-delà non seulement les *justa Dei judicia* comme ses prédécesseurs, mais aussi certains *praesagia* qui ont trait à l'avenir de sa propre dynastie[257].

a – L'itinéraire

Le titre présente déjà l'essentiel du programme : *Visio quam vidit Karolus imperator de suo nomine.* C'est le *nomen imperatoris* qui est en jeu, à la veille de la mort de son titulaire. Le texte lui-même débute comme un document officiel par une invocation

> «Au nom de Dieu Souverain Roi des rois».

Vient alors la suscription, comme pour un diplôme :

> «moi Charles par le don de Dieu roi des Germains, patrice des Romains et empereur des Francs».

La suite, à la première personne, prend l'allure traditionnelle de la vision sauf que de tous les textes que nous étudions dans ce livre, c'est un des rares qui dit «je», entièrement.

L'empereur entend une voix terrible au moment où il se reposait après l'office nocturne. Elle lui annonce que son esprit va sortir de lui et qu'il verra les justes jugements de Dieu et certains présages. Ensuite, il reviendra en lui au bout d'un temps assez long. Il est donc aussitôt ravi en esprit et un être très brillant lui apparaît, tenant en main une pelote de fil de lin très lumineuse à la manière d'une comète. Le guide lui dit de prendre le fil de la pelote brillante et de le nouer fermement au pouce de sa main droite. Ce fil le conduira à travers le labyrinthe des peines infernales. Ceci dit, l'ange précède Charles rapidement en dévidant le fil de la pelote.

Il le conduit ainsi dans des vallées très profondes et embrasées, où se trouvent des puits brûlant de poix, de soufre, de plomb, de cire et de graisse. Charles y rencontre les évêques de son père et de ses oncles. Ils répondent à ses questions et expliquent qu'au lieu d'avertir et de prêcher les peuples de ceux-ci, ils ont semé la discorde et les maux. Ils subissent pour cette raison ces supplices du Tartare. Les évêques et les satellites de Charles sont destinés eux-aussi à les rejoindre. Pendant qu'il regarde en tremblant ce spectacle, des dé-

[257] Sur cette vision : R. Poupardin, *Le royaume de Provence, Appendice VI :* la *Visio Karoli Grassi*, pp. 324-332 où figure aussi la liste des manuscrits; L. Levillain, compte rendu de l'ouvrage précédent dans BÉC. 63 (1902), pp. 712-713 (discute la date proposée par Poupardin); R. Poupardin, *La date de la «Visio Karoli tertii»* dans BÉC. 64 (1903), pp. 284-288 (réplique à Levillain). Voir aussi W. Levison, *Kleine Beiträge* et *Zur Textgeschichte der Vision Kaiser Karls III*; J. Le Goff, *La naissance*, pp. 162-166. Le texte est édité par F. Lot dans Hariulf, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier* (cité Lot).

mons volants cherchent à attraper avec des crochets de fer le fil de la pelote pour l'attirer à eux, mais l'éclat de la lumière les en empêche. Ils essaient aussi d'attaquer Charles par derrière pour le précipiter dans les puits, mais le guide qui porte la pelote jette le fil sur ses épaules et en fait deux tours. Puis il le tire derrière lui fortement.

Ils escaladent ainsi de très hautes montagnes enflammées dont sont issus des marais et des fleuves brûlants, où bouillent tous les genres de métaux. Charles voit là les âmes des princes et des hommes de son père et de ses frères immergées, les unes jusqu'aux cheveux, les autres jusqu'au menton ou jusqu'au nombril. Elles crient à son adresse qu'elles sont tourmentées pour avoir aimé, avec son père, ses frères et ses oncles, les combats, les homicides et les pillages. Tandis qu'il écoute cela craintivement, Charles entend derrière son dos des âmes crier : *Potentes potenter tormenta patiuntur* (Sg 6/6). Il se retourne et voit sur les rives du fleuve des fournaises ardentes de poix et de soufre, pleines de grands dragons, de scorpions et de serpents. Certains des princes de son père, de ses frères et de ses oncles sont là, et lui disent qu'ils subissent cela à cause de leur méchanceté, de leur orgueil et des mauvais conseils qu'ils donnèrent à leurs rois, et à lui-même, par cupidité. Tandis qu'ils se lamentent ainsi, des dragons, la gueule ouverte et pleine de feu, de soufre et de poix, cherchent à engloutir Charles. Mais le guide triple alors autour de lui le fil de la pelote dont l'éclat a raison de leurs gueules en feu, et il tire Charles derrière lui encore plus vigoureusement.

Ils descendent dans un vallée divisée en deux parties. D'un côté, des ténèbres mais brûlantes comme un four, de l'autre le classique *locus amœnus* décrit sommairement. Dans la partie ténébreuse et brûlante Charles voit des rois de sa race au milicu de grands supplices. Il pense aussitôt qu'il va être lui aussi plongé dans ces tourments par les géants très noirs qui entretiennent, dans ce côté de la vallée, tous les genres de feux. Mais, à la lueur du fil de la pelote, il voit sur le flanc de la vallée une petite lumière dans un endroit où se trouvent deux fontaines, l'une d'eau très chaude, l'autre d'eau claire et tiède avec deux bassins. Guidé par la lumière du fil, il s'approche et voit dans un des bassins, celui d'eau bouillante, son père Louis le Germanique plongé jusqu'aux cuisses. Celui-ci lui révèle qu'il est trempé alternativement dans chaque bassin un jour sur deux, et qu'il doit cet adoucissement de peine aux prières de saint Pierre et de saint Rémi, sous le patronage de qui leur race royale a régné jusqu'ici. Si cependant Charles l'aide rapidement ainsi que ses fidèles, évêques et abbés, avec tout l'ordre ecclésiastique, au moyen de messes, d'oblations, de psalmodies, de veilles et d'aumônes, il sera délivré très vite. D'ailleurs son frère Lothaire et le fils de ce dernier, Louis, ont été tirés de ces peines, grâce aux prières de saint Pierre et de saint Rémi, et ont été conduits dans la joie du Paradis de Dieu.

Louis le Germanique demande alors à son fils de regarder vers la gauche, Charles voit deux très hauts bassins bouillants qui sont préparés pour lui, d'après son père, s'il ne corrige pas ses péchés et ne fait pas pénitence. Il commence à se sentir terrorisé.

Son guide le voyant dans cet état l'entraîne vers la partie droite de la vallée : au Paradis. Il y voit son oncle Lothaire siéger sur une topaze de grande dimension et couronné d'un diadème précieux. Son fils Louis II est près de lui semblablement couronné. L'empereur Lothaire s'adresse à Charles. Il sait qu'il a vu son père et son oncle dans les tourments, mais ils seront bientôt libérés comme lui et son fils l'ont été, grâce aux prières de saint Pierre et saint Rémi, à qui Dieu a donné un grand pouvoir apostolique sur les rois et sur toute la nation des Francs :

> «Si celui-ci, ajoute-t-il, n'avait pas aidé et secouru les survivants de notre descendance, notre famille aurait déjà cessé de régner et d'exercer le pouvoir impérial».

Il lui apprend que le pouvoir impérial lui sera bientôt ôté et qu'il mourra peu après. Louis II prend alors la parole. Il annonce que l'Empire doit revenir à Louis, le fils de sa fille. A ce moment apparaît le petit enfant Louis, et Lothaire le compare à l'enfant dont le Christ a dit que le Royaume des Cieux lui appartenait (Mt 18/10 et 19/24). Puis il demande à Charles de lui transmettre le pouvoir impérial par le fil de la pelote. Celui-ci dénoue alors le fil de son pouce et le donne à l'enfant. Aussitôt la pelote brillante se reforme entièrement dans sa main. A cet instant, l'esprit de Charles revient dans son corps très fatigué et terrorisé.

Le rédacteur, Charles lui-même suppose-t-on, revient, pour finir, à la formulation diplomatique. Il place là une sorte de notification, comme si ce qui précédait n'était qu'un préambule :

> «Pour finir, sachent tous qu'ils le veuillent ou non...»

Il continue par un dispositif un peu particulier où il affirme que tout l'empire romain reviendra à Louis, mais que, pour sa part, il ne peut agir pour lui à cause de la proximité de son rappel par Dieu. C'est donc Dieu lui-même qui achèvera et confirmera cette entreprise.

b – La dynastie impériale

La finalité de ce très beau texte n'est pas difficile à fixer. Comme Énée au livre VI de l'Énéide, Charles va consulter ses ancêtres pour connaître des *praesagia* relatifs à l'empire. A ceci près, cependant, qu'il a conscience de se situer presque au terme d'un processus de décadence dynastique. Sans l'aide de saint Rémi et de saint Pierre, sa famille aurait déjà perdu le règne et l'empire[258]. Malgré l'apparition fi-

[258] Lot, p. 148.

nale de l'enfant Louis, qui rappelle un peu la suite de héros fondateurs de Rome qu'Anchise montre à Énée[259], la tonalité d'ensemble de la vision est pessimiste. Les justes jugements de Dieu, que Charles contemple aussi, font apparaître les causes de la décadence impériale.

– Les jugements de Dieu et l'histoire

En premier lieu viennent les évêques, comme chez Wettin et Bernold. Ils sont dans la vallée pleine de puits ardents. Aucun d'eux ne se détache du groupe. Ils parlent ensemble. Ils ont semé la discorde, au lieu de prêcher la paix et la concorde, et furent les instigateurs des malheurs. Dans le fleuve de feu, et dans les fournaises alentour, sont les vassaux *(homines)* et les princes. Ils ont aimé la guerre, les homicides et les rapines, par cupidité. En cela ils mettent aussi en cause Charles lui-même, son père, ses frères et ses oncles[260]. Aux évêques il était reproché de ne pas avoir mis en garde les rois et leurs peuples; aux princes, punis seuls dans les fournaises, d'avoir donné à Charles et à leurs rois de mauvais conseils[261]. Évêques, princes et vassaux constituent la hiérarchie des royaumes et de l'empire, telle qu'on la conçoit à la fin du IX[e] siècle[262]. On est déjà entré dans l'âge des principautés. Les rois concernés, père, oncles et frères de Charles, forment avec lui l'ensemble des descendants de Louis le Pieux qui n'est jamais nommé. Ce sont les suites du partage de Verdun et l'échec de la politique de confraternité qui sont mis en cause. Les évêques qui ont failli à leur tâche de conciliateurs sont les premiers coupables au même titre que les princes. Les vassaux ne furent que des exécutants. Tous sont condamnés en bloc, aucun ne s'en détache, rien ne dit qu'ils sont destinés à être libérés de leurs tourments.

Par contre les empereurs et les rois sont déjà sauvés, ou en voie de l'être. Ils sont dans la vallée bipartie. Du point où il se trouve, Louis le Germanique peut probablement entrevoir le Paradis qui lui est promis, comme Charles le Chauve dans la *Vision de Bernold*. Il est le seul encore dans les tourments, un jour sur deux. Lothaire et son fils Louis II sont dans la partie droite de la vallée, ils sont en possession de leurs insignes impériaux : le trône et la couronne. Tous doivent cette situation aux prières de saint Pierre et de saint Rémi. Rome et Reims apparaissent ainsi comme les deux piliers de l'empire et de la royauté. Mais saint Rémi joue un rôle supplémentaire :

[259] *Énéide* VI, 756-886.

[260] Lot, p. 146 : *tecum et cum patre tuo, et cum fratribus tuis, et cum avunculis tuis...*

[261] Lot, p. 146 : *mala consilia quae regibus nostris et tibi dedimus.*

[262] Voir K. F. Werner, *Die Krise des Königtums und die ersten Prinzipate (888-936)* dans *Handbuch der Europäischen Geschichte*, hrg. T. Schiefer I, Stuttgart 1976, pp. 735-745.

il empêche que la race soit complètement éteinte[263]. C'est là un fait paradoxal. En effet, Reims n'a jamais fait partie des royaumes contrôlés par ces trois rois et empereurs. Levison avait déjà remarqué que la titulature de Charles le Gros contient une incohérence, puisqu'elle le nomme seulement roi des Germains et empereur des Francs[264]. Or il était aussi roi d'Italie et de Francie de l'Ouest. Cette titulature est en fait celle d'Arnulf. En outre, Levison a montré que la tradition manuscrite convergeait vers Saint-Bertin, monastère en étroite relation avec Reims jusqu'à la fin du IXe siècle[265].

Pour ce qui est de la date du texte, il faut tenir compte des deux périodes de vacance impériale à la fin du IXe siècle. Poupardin pensait que le texte avait été rédigé immédiatement après la mort de Charles le Gros[266]. Louis y est présenté comme un enfant, dans un simple exposé de prétentions derrière lesquelles on pourrait voir l'influence de sa mère Ermengarde. Celle-ci, après la mort de son mari, le roi de Provence Boson en 887, avait fait adopter Louis par Charles le Gros, si l'on en croit un continuateur de la chronique de Fulda[267]. Or elle-même mourut en 896. Avant 891, où Gui de Spolète est couronné empereur, il y a une vacance de quatre années, favorable à une tentative de candidature de l'enfant qui devait avoir alors une dizaine d'années. Selon Poupardin, le fait que le texte ne fasse aucune allusion à ces événements italiens, ni à Arnulf, renforce cette datation entre 888 et 891. On peut cependant remarquer, à la suite de Levison et Levillain, que ces derniers arguments sont sans portée, dans la mesure où le texte veut être un acte de Charles le Gros daté de 887-888. Il valait mieux, au contraire, éviter d'en parler. D'autre part, que pouvait bien signifier une candidature de l'enfant à l'Empire dans ces années là? Ce n'est qu'en 890, au Concile de Valence, que Louis acquiert un royaume et une assise territoriale[268]. Aupara-

[263] Lot, pp. 147-148 : *sicut et nos liberati sumus meritis sancti Petri sanctique precibus Remigii cui Deus magnum apostolatum super reges et super omnem gentem Francorum dedit. Qui nisi reliquias nostrae propaginis suffragatus fuerit et adjuverit, jam deficiet nostra genealogia regnando et imperando.*

[264] En tête du texte Charles est désigné comme *gratuito Dei rex Germanorum et patricius Romanorum atque imperator Francorum* (Lot, pp. 144-145). Plus loin Louis II l'interpelle ainsi : *Karole, successor meus... in imperio Romanorum* (Lot, p. 147), il reprend la même formule au moment de la transmission de l'empire : *Imperium Romanorum quod hactenus tenuisti, jure haereditario...* voir Levison, *Kleine Beiträge*, p. 400.

[265] *Zur Textgeschichte*, pp. 497-498.

[266] *La date*, pp. 284-288.

[267] Dans le manuscrit d'Altaïch, a. 887, éd. Rau, p. 144.

[268] Voir l'enchaînement des événements dans A. Fliche, *L'Europe Occidentale de 888 à 1125* dans Glotz, *Histoire générale : Histoire du Moyen-Age* t. II, Paris 1941, pp. 1-14.

vant il ne représente rien. La même année le pape Étienne V propose l'empire à Arnulf qui ne répond pas et, en 891, il couronne Gui de Spolète. En 892 le fils de celui-ci, Lambert, est à son tour couronné. Gui meurt en 895 et l'année suivante Arnulf est à son tour couronné. Cependant, dès 896, Arnulf tombe malade et va lâcher quasiment les rênes du pouvoir jusqu'à sa mort en décembre 899. De plus, Lambert disparaît en octobre 898. On peut donc dire qu'à partir de cette date au moins, l'Empire est à nouveau vacant jusqu'en février 901 où Louis y accède effectivement. Il semble plus logique de situer la *Vision de Charles le Gros* dans cette période, où le fils d'Ermengarde peut manifester ses ambitions en prenant appui sur des fondements plus solides.

Le texte émanant de Reims, il faut tenir compte également du fait que Foulques, archevêque depuis 883, est un parent de Gui et Lambert de Spolète[269]. Avant octobre 898, on ne pouvait sans doute pas compter sur son concours. Mais, il meurt assassiné sur ordre de Baudoin de Flandres en juin 900. Son successeur Hervé, en place dès le mois de juillet suivant, est, lui, un parent de Bérenger de Frioul, le principal adversaire de Louis[270]. La rédaction doit être obligatoirement située avant, entre novembre 898 et juin 900 donc. A cette époque, il y a deux prétendants au titre. Tous deux sont dans une situation analogue. Bérenger descend d'Évrard de Frioul, époux d'une fille de Louis le Pieux, et Louis est, par sa mère, le petit fils de Louis II. Une désignation directe par Charles le Gros, s'appuyant sur la tradition de l'adoption de l'enfant Louis par celui-ci, peut faire pencher la balance en sa faveur. La vision met en scène cette transmission du pouvoir de manière symbolique.

– Le fil et la pelote

Le support matériel du symbole est la pelote de fil de lin, dont il faut essayer de comprendre le sens. Pendant toute la durée de la vision, elle est entre les mains du guide. Sur l'ordre de ce dernier, Charles a attaché l'extrémité du fil au pouce de sa main droite. Suivant les dires du guide, ce fil servira à le conduire à travers

> «le labyrinthe des peines de l'Enfer»[271].

[269] Voir M. Platelle, *Foulques*, DHGE 17 (1968) col. 1309-1312.

[270] Voir G. Schmitz, *Heriveus von Reims*, pp. 59-61 et K. F. Werner, *Les origines* dans *Histoire de France* dir. J. Favier, Paris 1984, pp. 436-437.

[271] Lot, p. 145.

La symbolique du fil d'Ariane est donc clairement énoncée[272]. Cependant l'utilisation qui en est faite n'est pas tout à fait conforme à la légende. Le fil servait à Thésée pour retrouver son chemin, au retour. Ici il n'est utilisé que pour l'aller. Le fait qu'il soit lumineux permet effectivement à Charles de guider ses pas lorsqu'il va retrouver son père[273]. Mais, en règle générale, c'est surtout un lien entre le guide et celui qui le suit. Dans les passages difficiles, Charles est même tiré fortement par l'ange, par exemple pour escalader les très hautes montagnes de feu[274], ou bien pour sortir de la zone des dragons[275]. Sa luminosité repousse également les démons qui ne peuvent la supporter et, pour que la protection soit plus sûre, le guide en entoure les épaules de Charles à double tour, puis à triple tour[276]. A la fin, Lothaire commande à son neveu de transmettre l'Empire par le moyen du fil. Ce que fait Charles :

> «Dénouant le fil du pouce de ma main droite, je lui donnai par ce fil toute la monarchie de l'Empire»[277].

A ce moment la pelote,

> «brillante comme l'éclat du soleil»,

se rassemble toute dans la main de Louis. Elle a donc quitté la main du guide en même temps que Charles lâchait le fil. Cette translation est aussi un transfert dans l'ordre du symbole. Le fil d'Ariane n'est pas seulement redevenu une pelote, il représente maintenant la boule que les empereurs tiennent en main, figure du monde et en outre, ici, symbole solaire clairement exprimé[278]. En fait, tout au long du texte s'est produit une amplification progressive de la symbolique. Le fil conducteur est devenu protecteur contre les forces du mal, il a servi à tirer en avant l'empereur dans les passages difficiles, il l'a enfin guidé jusqu'à son père et ses oncles, avant de passer à son neveu sous forme d'un globe solaire.

Le fil est, cependant, en premier lieu un trait d'union généalo-

[272] Il pouvait être parfaitement compris à cette époque par plusieurs canaux. Entre autres le livre VI de l'*Enéide* permettait de le mettre en rapport avec les Enfers (VI, 14-30), puisque sur les portes du temple d'Apollon où réside la Sybille est représentée l'histoire de Dédale et du meurtre du Minotaure.

[273] Lot, p. 147 : *filo glomeris regente gressus meos.*

[274] Lot, p. 145 : *jactavit super scapulos meos filum glomeris et duplicavit illum, Traxitque me post se fortiter, sicque ascendimus super montes altissimos igneos.*

[275] Lot, p. 146 : *at ductor meus triplicavit super me enixius filum glomeris... et protraxit me validius.*

[276] *Supra* n. 276-277.

[277] Lot, p. 148 : *Disnodans filum de police meae de dexterae, donabam illi totam monarchiam imperii per ipsum filum.*

[278] Lot, p. 148 : *Statimque ipsum glomus fulgidum sicut jubar solis coadunatum est totum in manum illius.*

gique permettant à Charles de retrouver son père et, à partir de lui, les autres membres de sa famille. Le terme le plus fréquemment utilisé pour désigner la ligne de parenté et, plus précisément, l'*ordo cognatorum* est *linea*[279]. Un jeu de mots *lineus-linea* est donc possible mais on peut noter que Prudence emploie *filum* suivant la même acception[280]. Le sens de *filum* dans notre texte n'est pas épuisé pour autant. Ce fil semble, en effet, avoir un rapport avec la vie de Charles lui-même. Les démons volants cherchent à l'attraper avec leurs crochets de fer, et s'efforcent de précipiter l'empereur dans un des puits de feu[281]. On peut supposer, sans trop de risques d'erreur, que les crochets peuvent servir également à couper le fil : «le fil des trois sœurs» dont parle Horace à propos des Parques[282]. Louis II annonce, d'ailleurs, à Charles qu'il lui reste peu de temps à vivre[283]. Que le fil généalogique soit en même temps celui auquel tient la vie est une image qui vient facilement à l'esprit. Le fait qu'il soit précaire n'empêche pas, d'ailleurs, qu'il soit solide, puisque le guide s'en sert comme d'une corde pour tirer derrière lui son protégé[284]. Cela tient à sa double nature : il est fragile en tant que symbole de la vie terrestre, il est résistant en tant qu'image de la légitimité dynastique.

A la base de la transformation de la pelote en boule, il y a certainement un autre jeu de mots : *glomus-globus*. Priscien, dans sa *Grammaire*, explique que le premier terme vient du second par transformation du b en m[285]. Fortunat emploie ces mots l'un pour l'autre[286]. Cette assimilation de la pelote à une boule a provoqué le transfert du caractère solaire de la seconde sur la première. Le fil est devenu lumineux comme un rayon de soleil. Les rayons lumineux qu'il émet tiennent à distance les démons volants, très noirs, ainsi que les dragons. De même l'image de la *potestas imperii*[287], représentée par la sphère solaire, est communiquée également au fil. Le guide ordonne à Charles de prendre le fil de la pelote brillante et de le nouer au pouce de sa main droite. On trouve dans Macrobe une étymologie de *pollex* qui fait dériver ce mot de *polleo*[288], et lui donne

[279] Voir le *Thesaurus Linguae Latinae, sub voce*. C'est notamment le terme employé dans le *Digeste*.

[280] *Apotheosis*, v. 985.

[281] Lot, p. 145.

[282] *Carmen* 2, 3, 16 : *dum... sororum fila trium patiuntur atra.*

[283] Lot, p. 148 : *et postea parvissimo vives tempore.*

[284] *Supra*, n. 276-277.

[285] *Grammaire* II, 34, 1.

[286] *Vita Radegundae* 30, 72.

[287] Lot, p. 148 : *Tu vero redde illi potestatem imperii per illum (sic* pour *filum) glomeris quem manu tenes.*

[288] Macrobe, *Saturnales* 7, 13, 11 : *Nam pollex qui nomen ab eo quod pollet nec in sinistra cessat.* Macrobe rapporte ici l'opinion d'Ateius Capito, un cé-

ainsi un sens relatif au pouvoir. D'autre part, l'usage du pouce droit semble avoir été lié, dans les pratiques de chancellerie, au scellement des actes. D'après les Lois Ripuaires, le chancelier qui établissait une fausse charte était privé du pouce droit[289]. Parfois *pollex* est employé à la place de *sigillum*[290]. La coutume de presser le pouce contre l'index pour donner un signe d'approbation est bien connue depuis l'Antiquité[291], de même que celle de baisser le pouce pour désapprouver ou condamner[292]. L'attache du fil au pouce de la main droite pourrait donc bien se référer à une symbolique liée au pouvoir.

En définitive, celle-ci est formée à partir d'un jeu d'allusions sur un thème initial : le fil et la pelote. Il est à remarquer que, si la référence au labyrinthe est faite au début pour illustrer les peines de l'Enfer qui seraient «labyrinthiques», il n'en reste pas moins que le contexte de la vision s'éloigne passablement de ce point de départ. Le fil n'est pas utilisé, nous l'avons noté, comme dans le mythe de Thésée. La pelote est tenue par un guide placé devant et non derrière, le fil ne sert pas au retour, la géographie de l'Au-delà n'a rien à voir avec un labyrinthe. Les sens dérivés prennent le pas très rapidement sur la signification initiale. Le thème global n'est compréhensible qu'à l'aide d'une accumulation d'allusions. Celles-ci convergent toutes vers la transmission dynastique du pouvoir impérial. Mais elles ne peuvent être comprises complètement que par un esprit cultivé. A ce sujet, il faut se souvenir que, jusqu'à la mort de Foulques, les écoles de Reims sont dirigées par Rémi d'Auxerre et Hucbald de Saint-Amand, les plus grands savants du temps et les héritiers de Jean Scot[293].

lèbre jurisconsulte. Il ajoute que pour les Grecs le pouce est tenu pour une deuxième main.

[289] 59, c. 8.

[290] Voir Du Cange *sub voce*.

[291] Pline, *Histoire Naturelle* 28, 25; Horace, *Epitre* 1, 18, 66.

[292] Juvénal, *Satire* 3, 36.

[293] Sur Rémi voir F. Brunhölzl, *Geschichte* I, pp. 486-489 et 572-574. On peut noter que Rémi a commenté Priscien, Prudence, Juvénal, Horace parmi d'autres. Sa culture immense pour l'époque le prédisposait bien à écrire ou faire écrire un texte comme la *Vision de Charles le Gros*. Il pouvait, sans doute, s'appuyer aussi sur des sources non ou moins littéraires. Dans un manuscrit de la Bibliothèque de Liège du début du XIII[ème] siècle (f[o] 88 v) où figurent des généalogies royales anglo-saxonnes, on voit représenté le dieu germanique Wotan en Dieu le Père avec ses descendants royaux reliés par un fil à sa bouche (S.R.T.O d'Ardenne, *A neglected Manuscript of British History* dans N. Davis et Ch. Wrenn, *English and Medieval Studies presented to J. R. M. Tolkien*, London 1962, pp. 84-92). La pelote et le fil étaient utilisés aussi dans des pratiques divinatoires. J. G. Frazer a rassemblé les traditions venant d'Ecosse, du Pays de Galles et de l'Oldenbourg où ils sont employés par des jeunes filles voulant connaître le nom de leur futur mari

III Les vivants et les morts

Les visions du IXe siècle sont dominées par l'afflux des personnages. Fursy, Barontus ou le moine de Wenlock avaient rencontré quelques défunts dans l'Au-delà mais, en règle générale, la description de la structure globale des lieux visités prenait le pas sur les cas particuliers. Chez Boniface, au contraire de Bède, on voyait apparaître une tendance à peupler davantage l'espace. Dans la lettre 10 pourtant, seul le roi Ceolred était nommé, les autres restaient anonymes. La lettre 115 donnait plus de noms : les deux reines Cuthburg et Wialan, le comte Ceolla Snoding. De même Aethelwulf mettait en scène Merchdeorf et retrouvait en songe ses maîtres, tous au Paradis il est vrai. Il est donc probable que c'est de la tradition anglo-saxonne qu'est venue la coutume, non seulement de représenter individuellement les défunts dans l'Au-delà, mais aussi de les nommer. Cette pratique était surtout significative pour les défunts récents. La présence, au Paradis, des saints inscrits depuis longtemps dans le martyrologe n'aurait rien eu d'extraordinaire. De même, montrer Judas, Hérode ou Caïphe en Enfer[294]. Lorsque Fursy rencontre au Paradis deux évêques contemporains, on ne sait pas s'ils ont déjà manifesté sur terre leur sainteté par des miracles. En revanche, quand Barontus retrouve les moines de Longoret, il est très probable qu'il est le premier témoin de leur gloire. Il en est de même, sans doute, pour les prêtres et moines nommés par Aethelwulf au cours de son rêve. Pour l'Enfer, la question était plus délicate. Quand le roi Gontran avait prétendu voir Chilpéric bouillir dans un chaudron, Grégoire de Tours s'était montré surpris[295]. Grégoire le Grand, qui avait figuré Théodoric précipité en Enfer, avait laissé planer un doute sur le sort futur d'Étienne[296]. Théodoric était un

(*Le Rameau d'Or*, IV, pp. 139-142). Comme on le voit tous ces exemples sont liés à la généalogie ou au mariage. J. Le Goff signale un texte de Gervais de Tilbury où figure une pelote brillante servant de guide dans une histoire de sorcellerie dans la région de Reims (*La naissance*, p. 165). Gervais était dans l'entourage de l'archevêque de Reims Guillaume vers 1183-1186 et a composé ses *Otia Imperialia* entre 1209 et 1214 (H. G. Richardson, *Gervase of Tilbury* dans *History* XLVI (1961), p. 107 et J. R. Caldwell, *The autograph manuscript of Gervase of Tilbury* dans *Scriptorium* XI, 1 (1957), p. 87). Son récit est donc contemporain de la fabrication du manuscrit de Liège. Mais il faut remarquer que tous ces faits comme la légende antique du fil d'Ariane n'ont pu servir que de point de départ au développement du thème dans la *Vision*.

[294] Ce que fait l'auteur de la *Navigation de saint Brendan*, 25, Selmer, p. 67 : Judas est dans l'Enfer inférieur avec Hérode, Pilate, Anne et Caïphe.

[295] *Supra*, pp. 64-66 et n. 345.

[296] *Dialogues* IV, 37, 12-13, SC 265, pp. 132-133 : Etienne est sur le pont tiré vers le haut par les anges et vers le bas par les démons, car ses péchés semblent équilibrer ses aumônes.

homme du passé, il était hérétique et avait fait mettre à mort Jean et Symmaque[297]. Mais quand Barontus voit les évêques Didon et Vulfoleodus en Enfer, sans indiquer s'ils font partie de ceux qui pourraient être sauvés, il s'attaque à des morts récents, sans doute de mauvaise réputation, sans donner de motif. Le moine de Wenlock observe le roi Ceolred en voie de damnation, avant même qu'il ne soit mort. L'auteur de la lettre 115 du corpus bonifacien condamne lui aussi les deux reines et le comte. La fonction du visionnaire a alors changé. De simple spectateur de la structure pénitentielle de l'Au-delà, il est devenu sinon un juge du moins un témoin privilégié de l'exécution d'une sentence. Au IXe siècle ce rôle est devenu habituel. Wettin, Bernold et Charles le Gros décrivent le sort, malheureux souvent, de gens connus. Mais il est à noter qu'en même temps, ils indiquent souvent clairement le moyen par lequel certains peuvent être délivrés. Les lieux infernaux ont donc une destination multiple pour le moins. La prédominance des personnages sur les lieux s'accompagne d'une transformation de ces derniers.

Une autre particularité du IXe siècle est de montrer dans l'Au-delà l'anticipation des peines qui attendent ou menacent les vivants. Le premier dans cette situation avait été le roi Ceolred. Cependant Boniface et le moine de Wenlock avaient seulement mis en scène l'instant de sa mort vu de l'Au-delà[298]. Chez Grégoire le Grand figuraient des scènes semblables, mais vues d'ici-bas[299]. De Grégoire à Boniface il y avait eu inversion de la perspective. Wettin, lui, voit les démons préparer pour lui-même un instrument de torture original : une armoire de style italien[300]. Ceci évoque l'*arca plumbea* dans laquelle est enfermé le moine cupide[301]. L'*armarium* est sans doute un meuble destiné à renfermer les manuscrits, supplice approprié pour un écolâtre qui aimait peut être trop les Lettres. Mais on a vu qu'il obtient son salut par l'intercession des saints. Charles le Gros, de son côté, voit la cuve qui lui est destinée dans le lieu où se trouve déjà son père, s'il ne fait pas pénitence[302]. Rotchar rencontre dans les peines les frères de son monastère *adhuc viventibus*[303]. Il nomme ceux-ci : Isachar, Gaudius et Winemundus. Le premier est à l'in-

[297] *Ibid.*, IV, 31, 3-4, SC 265, pp. 104-107.

[298] Tangl, p. 14/1-19. Il est très probable que le moment où les anges lâchent prise et où les démons se jettent sur Ceolred pour le déchirer coïncide avec le temps de son entrée en agonie.

[299] *Supra*, p. 34 et suiv.

[300] Dümmler II, p. 268.

[301] Dümmler IX, p. 270.

[302] Lot, p. 147.

[303] W., p. 74.

firmerie à ce moment là et le frère Hasulfus qui le veille l'a vu, en songe, battu de verges[304].

1 – Fulrad

Le cas, cependant, le plus saisissant est celui du moine Florad ou Fulrad que l'on connaît par une lettre adressée à Haito de Bâle[305]. Le témoin, qui écrit peut-être de la région de Poitiers[306], était retourné à son lit après avoir baptisé un enfant en train de mourir en pleine nuit. Il lui sembla alors, dit-il, arriver dans une petite pièce où un frère était allongé, nu, sur un lit. Il était dans un état d'agitation extrême se tournant dans tous les sens. Son corps était rouge, comme brûlé, et il semblait souffrir beaucoup. Il se lamentait à haute voix s'accusant d'avoir aimé l'or et l'argent, les plaisirs, les beaux vêtements. Il se plaignait aussi d'être condamné à une honteuse nudité et à de nombreux tourments. Après avoir crié ainsi un certain temps, il finit par se rendre compte de la présence d'un témoin dans sa chambre et répond aux questions de ce dernier. Il lui expose les châtiments qu'il subit. Placé entre deux bêtes sauvages, il est déchiré par les coups de leurs cornes. Un autre frère récemment décédé, nommé Théodulfe, est soumis à la même peine. De plus un esprit immonde, dans son dos, incite les bêtes à le frapper[307]. Il est soumis aussi à une autre forme de châtiment qu'il appelle «la terreur du tonnerre» *(terrificatio tonitrui)*. Devant lui se trouve un nuage d'une obscurité très dense et plein de toute force ou épouvante[308]. Il s'agit de l'Enfer, ou d'un enfer, vers lequel son visage est tourné sans qu'il puisse regarder ailleurs. Des jets de feu en jaillissent qui transpercent sans arrêt son visage et le devant de son corps.

> «S'il est possible, ajoute-t-il, c'est plus la terreur causée par sa vue que la brûlure du feu qui me torture».

Après le tonnerre vient le spectacle de la joie et de la beauté, sans possibilité d'en jouir cependant. Un ange est présent : il modère les effets des jets du feu et de la foudre ainsi que la terreur du ton-

[304] *Ibid.*
[305] Voir *supra* p. 320 et n. 115.
[306] F. Dolbeau, *Une vision adressée à Haito.*
[307] Pour exciter les bêtes l'esprit immonde emploie une curieuse expression : *sturmade.* Fulrad explique au rédacteur que dans le langage des tortionnaires de ce lieu ce mot signifie : *perforate.* Il faut en conclure que ceux-ci parlent une langue germanique. *Sturmade* paraît en effet venir de *sturmen* : assaillir, attaquer, à l'impératif mais transcrit sans doute de façon incorrecte.
[308] *Omni formidine plena* (Fairfax : Farmer, p. 396); *omni fortitudine plena* (*Chronique*, p. 42).

nerre, et il limite la fureur du diable chargé d'exciter les bêtes contre lui. Il est ainsi affligé par les peines autant qu'il fut attaché aux vices. Devant sa face, il y a, en effet, les terreurs du tonnerre, les éclairs et la foudre. Dans son dos, il sent la présence du démon et sur ses côtés les bêtes s'acharnent sur lui. Répondant aux questions du rédacteur, le supplicié affirme éprouver quelquefois un petit repos, trop faible par rapport à l'intensité de la peine. Ce répit intervient chaque fois que quelqu'un prie pour lui de tout son cœur. Alors les bêtes se calment un peu, le tonnerre cesse et il peut sentir l'odeur de l'ange qui est derrière le tonnerre. Il espère la fin de sa peine dans six semestres, à moins que des prières amènent la miséricorde de Dieu à le libérer. Il affirme ne rien savoir du sort d'un certain Léodulfe ni de la sœur du rédacteur. En revanche, il nomme plusieurs personnes du monastère qui sont destinées au même châtiment que lui. Mais le rédacteur a oublié leurs noms, à cause d'une terreur qu'il a éprouvée ensuite. Le texte s'arrête là-dessus. Il manque vraisemblablement la fin de la lettre, qui nous aurait renseigné sur la suite.

Ce texte pose plusieurs questions. En premier lieu, on ne sait pas de quel type de vision il s'agit. L'auteur ne dit pas s'il a rêvé ou s'il a été ravi en extase. C'est une fois retourné à son lit qu'il lui parut arriver dans une petite pièce[309]. Il semble plutôt qu'il ait rêvé. D'autre part, il trouve Fulrad nu dans un lit. Celui-ci s'agite et parle comme s'il éprouvait un cauchemar. Mais il reconnaît son interlocuteur et lui raconte ce qu'il subit ailleurs. Est-il alors éveillé? Est-il vivant ou mort? Le témoin lui parle comme s'il était encore vivant. On pense aux moines, dont Rotchar a vu les supplices dans l'Au-delà, et qui pourtant n'étaient pas morts. Cependant notre auteur pourrait bien voir lui-même tout cela en songe. Les épreuves de Fulrad seraient alors un rêve dans un rêve. De toute façon, la description des châtiments ne correspond pas à ce qu'on rencontre habituellement dans nos visions. Aucune translation n'est décrite, le rédacteur ne visite pas une succession de lieux, nous n'avons pas affaire à un véritable voyage dans l'Au-delà.

2 – Vie publique et salut privé

Cette incertitude, peut-être volontairement entretenue, rappelle le va-et-vient de Bernold rencontrant successivement des morts et des vivants. L'Au-delà est proche et les morts sont nos voisins. Dans la *Vision de Wettin*, l'abbé Waldo se plaignait d'être incommodé par les émanations venant de thermes qui étaient situés sur terre. Cette proximité semble liée au besoin que morts et vivants ont les uns des

[309] *Videbatur mihi devenire in quandam mansiunculam* (Farmer, p. 395 et *Chronique*, p. 38).

autres. Les défunts réclament tous que l'on s'occupe d'eux. Les prières des vivants leur permettent d'être délivrés plus vite de leurs tourments. Leurs réclamations retentissent sans cesse à travers toutes les visions du IXe siècle. En premier lieu, nous l'avons abondamment constaté, les membres de la dynastie, depuis Charlemagne jusqu'à Louis II, appellent au secours, mais aussi les évêques et les moines. Les monastères sont devenus des entreprises d'intercession qui secondent les familles dans ce rôle. Les inscriptions dans les nécrologes et les *Libri memoriales* sont probablement liées à la croyance au caractère révocable des châtiments infernaux[310]. Seuls les morts qui ne sont pas pris en charge par les vivants n'ont aucun espoir d'en sortir, tout au moins jusqu'au Jugement Dernier[311].

Cette situation nous paraît aussi subordonnée au caractère «politique» des visions. Les rois ou empereurs, les évêques, les grands laïques, et même des moines comme Waldo, ont passé leur vie au service de l'Empire ou du royaume. Cette vie, mondaine par définition, ne permet pas de mener la vie parfaite qui conduit au Paradis. Les actes politiques sont soumis à une sorte de raison d'état. On ne peut impunément remplir des charges et détenir des honneurs. Cela suppose un mode de vie plus ou moins fondé sur la cupidité. Waldo et le moine cupide de Reichenau paient le prix d'avoir assis la puissance foncière et politique de leur monastère. Les évêques assidus au palais ne peuvent qu'avoir négligé leurs devoirs religieux et la *cura animarum*. Les comtes font la guerre et rendent la justice, c'est ainsi qu'ils amassent les richesses dont ils font profiter leurs familles et leurs amis. Otharius fait appel à son épouse, à ses vassaux et à ses amis. Son trésor est entre les mains d'un de ses hommes. Les rois et les empereurs eux-mêmes ne sont pas exempts de ces inconvénients, au contraire. Charlemagne se voit reprocher d'avoir eu des concubines comme ses ancêtres. Louis le Pieux a fait supplicier Bernard d'Italie. Charles le Chauve a rompu l'équilibre précaire de son royaume en voulant devenir empereur, sans écouter les conseils d'Hincmar. Les méfaits de Lothaire et de Louis II ne sont pas précisés, mais ils sont suffisants pour les empêcher d'accéder d'emblée au Paradis. En fait la christianisation complète de l'empire ou de la royauté a entraîné fatalement ce genre de situation. La confusion du royaume, ou de l'Empire, et de l'Église donne à chaque acte public une portée spirituelle en même temps que politique. Rien ni personne ne peuvent y échapper. Il en résulte une dépendance considérable des morts à l'égard des vivants. Les fondations de prière sont la contrepartie obligatoire de la responsabilité politico-religieuse des

[310] Voir sur ce thème A. Angenendt, *Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria*.

[311] C'est ce qu'affirme Jessé dans la *Vision de Bernold* (PL 125/1117 C).

cadres de l'empire. Si l'on ne rencontre pas dans l'Au-delà carolingien de simples laïques, ce n'est probablement pas par mépris pour leur sort, c'est parce que leurs actes n'ont pas de portée, dans la mesure où ils n'ont pas la charge politique ou religieuse des autres. Les *pauperes* risquent beaucoup moins que les *potentes*.

Inversement les vivants ont aussi besoin des morts. Il suffit pour s'en convaincre de penser aux raisons qui sont à l'origine de la rédaction des visions. La Pauvre Femme comme Wettin ou Bernold sont pressés par l'urgence de transmettre leurs messages. Cette hâte ne pourrait s'expliquer par la crainte d'une mort imminente que dans le cas de Wettin ou de Charles le Gros. Les autres savent qu'ils ont le temps. Cependant la Pauvre Femme est frappée de cécité parce qu'elle n'obtempère pas assez vite. Bernold s'empresse de raconter son aventure au prêtre, de peur de ne pouvoir le faire lui-même, bien que, dans l'Au-delà, on lui ait promis encore douze années de vie. Le message a transmettre est pénitentiel. Il concerne d'abord le visionnaire lui-même qui doit racheter au plus vite ses péchés, mais surtout les autres, ceux dont les ancêtres ou les homologues souffrent dans l'Au-delà. Depuis la *Vision de Fursy* il en est ainsi. Le spectacle contemplé a valeur d'anticipation. Il montre l'aboutissement inévitable des actes accomplis sur terre et non rachetés. C'est cela qu'il est urgent de rapporter, et c'est en cela que les vivants dépendent des morts qui leur dévoilent l'avenir. Les visions antérieures au IX[e] siècle, même si elles montrent quelques défunts, font porter le regard des vivants surtout sur la structure de l'Au-delà. La continuité entre les deux mondes repose sur des paysages, des types de supplices ou de félicités. Rien n'est vraiment individualisé. On cherche à faire admettre au vivant qu'il y a un autre monde, substantiellement semblable au nôtre, et que les âmes, doubles des hommes, sont passibles de souffrances et de joies. On ajoute qu'il s'agit d'un monde de la rétribution, ordonné en fonction de cela. Quand l'Au-delà se peuple, essentiellement dans sa partie infernale, les noms des grands personnages qui y figurent démontrent que nul n'est à l'abri. Il est donc urgent que les vivants sachent. Mais ce n'est pas l'Église qui cherche à faire peur aux laïques, elle est encore plus exposée qu'eux, puisque ses devoirs sont plus stricts. C'est l'Église qui a peur pour elle-même. En christianisant et en moralisant l'Empire carolingien, elle a réussi à créer une collectivité homogène et solidaire, dont le ciment est liturgique et rituel. Si ceux qui ont en charge le fonctionnement rituel de l'ensemble ne sont pas à la hauteur de leur tâche, c'est le salut de l'Empire qui est en jeu.

Les rois et empereurs qui gouvernent l'Église, au sommet de l'édifice, sont les plus exposés, suivis des évêques; ce sont eux surtout qu'on rencontre dans les visions : les comtes sont au second plan, car leur responsabilité est purement laïque. Tous ont besoin que les

morts leur présentent le miroir où ils se voient eux-mêmes. Mais, tel qu'il est construit, ce miroir les rassure également, car il démontre l'efficacité de l'entreprise de rétribution et d'intercession mise au point par l'Église, et dont la charge incombe aux églises et surtout aux monastères. Les visions montrent aussi qu'on souffre, mais qu'on peut s'en tirer tant que la solidarité avec les vivants se maintient. Si Charles Martel est condamné, c'est parce qu'il est réputé s'être attaqué aux fondements du système, aux biens des églises et des monastères, qui permettent aux clercs et aux moines de prier sans cesse pour les défunts et pour l'empire.

3 – Géographie des lieux de châtiment

Cette tendance à individualiser et politiser les visions a provoqué un changement dans leur structure. L'itinéraire proprement dit et les paysages traversés sont passés au second plan. Ils sont traités comme une matière connue dont il n'est pas nécessaire de détailler l'agencement. C'est dans la *Vision de Wettin* que l'on trouve encore le plus de précisions.

Par rapport aux visions précédentes, il n'y a pas de rupture nette entre un Enfer définitif et un Enfer provisoire. En outre, entre les lieux qui composent cet ensemble, on ne trouve pas de lien clairement exprimé. Wettin voit d'abord de hautes montagnes très belles, ressemblant à du marbre, entourées par le fleuve de feu. Il indique ensuite, après avoir décrit les tortures infligées aux prêtres dans le fleuve, que «là aussi» il a vu un édifice en forme de *castellum,* mais fait de pierre et de bois accumulés en désordre. Parmi les moines qui sont là, se trouve celui qui est enfermé dans une *arca plumbea.* «Là aussi» Wettin a vu une haute montagne au sommet de laquelle se trouve Waldo, exposé à l'air et aux vents, ainsi que l'évêque Adelhelm. Quant à Charlemagne dont on décrit le châtiment ensuite, il est «là aussi», mais le lieu n'est pas décrit. De même le produit des rapines des comtes est exposé «là aussi», sans autre précision. Au total seuls trois lieux sont sommairement situés.

Parmi ces trois, seul le fleuve de feu est traditionnel, les montagnes et le *castellum* ne se rencontrent pas au VIIe et VIIIe siècle. Mais ils nous paraissent venir avec des aménagements, du VIe livre de l'*Énéide.* On se souvient qu'Énée, à la croisée des chemins, avant d'emprunter la direction qui, vers la droite, conduit à l'Élysée voit, à sa gauche, les remparts du Tartare ceint d'un triple mur. Autour de cette sinistre forteresse coule le Phlégéton du Tartare, le fleuve de feu[312]. Plus tard, après avoir traversé l'Élysée, il rencontre son père qui lui raconte comment les âmes retournent dans des corps après

[312] VI, 548-554.

avoir été purifiées. Certaines le sont en étant «suspendues et exposées aux vents»[313]. Les mêmes motifs se retrouvent dans la *Vision de Wettin*, mais disposés autrement. Le fleuve de feu n'entoure pas la citadelle du Tartare, mais les hautes montagnes de marbre; la citadelle – le *castellum* – est à part, mais bâtie en désordre; Waldo et Adelhelm sont exposés aux vents sur une montagne. Il ne s'agit pas là de simples réminiscences ou de citations, comme dans la *Vision de Drythelm*[314], mais d'une imitation camouflée. Wettin est un écolâtre, il connaît son Virgile et en a retrouvé les éléments recomposés dans sa vision. A propos de Waldo, il précise qu'il n'est pas là pour une condamnation perpétuelle mais *ad purgationem suam*[315], comme les âmes destinées dans l'*Énéide* à la réincarnation. De même, à propos de Charlemagne, l'ange affirme qu'il est prédestiné à la vie[316]. Les évêques qui sont plongés dans le fleuve de feu n'avaient pu durant leur vie, être des intercesseurs ni pour eux ni pour les autres[317]. Ils sont donc condamnés à perpétuité[318]. Les moines qui habitent le *castellum* y sont *ad purgationem suam*[319], sans doute à titre provisoire comme Waldo. Le moine cupide, lui, doit attendre le Jugement dernier enfermé dans son coffre[320]. Seul le fleuve de feu semble destiné aux peines perpétuelles, mais Wettin n'a pas repris le motif traditionnel du puits de feu, sans doute à cause de l'image virgilienne du Phlégéton du Tartare. De ce fait, la séparation des lieux n'est pas immédiatement perceptible par le lecteur. Elle ne s'inscrit pas dans l'itinéraire habituel.

Une autre remarque. Wettin ne montre pas de défunts récents dans l'univers paradisiaque. Celui-ci, d'ailleurs, n'est pas représenté par le cliché du *locus amœnus*. Wettin est conduit dans un lieu très beau bâti *naturali constructione*[321]. La description brève laisse à penser qu'il s'agit d'une église comme dans le songe d'Aethelwulf. Cette construction naturelle s'oppose évidemment directement au

[313] VI, 710-711.

[314] *Supra* p. 233 et n. 307.

[315] Dümmler X, p. 270.

[316] Dümmler XI, p. 271.

[317] Dümmler VII, p. 270 : *Animabus lucrandis non invigilant, deliciis affluentes in scorta proruunt; et ita evenit, ut nec sibi nec aliis intercessores esse possint.*

[318] *Ibid. : Et ideo tali remuneratione in fine donantur, quia praecedentibus meritis talia patiuntur* : Walahfrid Strabon est plus précis :

Hanc summam mercedis habent qui talibus instant
Rebus, ut aeternam capiant in finibus iram. (v. 337-338).

[319] Dümmler VIII, p. 270.

[320] Dümmler IX, p. 270 : *quem dixit ibidem in arca plumbea inclusum praestolari debere diem magni iudicii...*

[321] Dümmler XV, p. 271.

castellum en désordre où les moines étaient enfermés. L'opposition ne porte donc pas sur l'ensemble des lieux. Le contraste entre un monde désordonné, à l'envers, et un monde ordonné, à l'endroit, reste partiel. Seuls les moines sont concernés par lui. Seuls ils sont liés à des lieux bâtis. Mais, dans l'Église où trône le Christ, Wettin va chercher le pardon de ses fautes aux pieds du Christ, comme le moine fautif se prosterne devant l'abbé pour la *venia*. Ceux qui intercèdent pour lui sont des prêtres, des martyrs et des vierges saintes, aucun moine mâle n'est parmi eux; mais, nous l'avons vu, ils représentent aussi les patrons de monastères. Ajoutons que l'univers paradisiaque est incomplet. Les défunts récents n'y sont pas montrés. Gérold est sauvé, mais on ne sait pas où il est. Seuls des saints inscrits au martyrologe sont là, et il existe sûrement un autre lieu pour ceux qui attendent de pouvoir entrer dans l'église où trône le Christ.

Même si tout n'est pas montré, la vision reste dans le cadre des quatre lieux définis par Bède. Mais, du côté infernal, le sort des défunts est montré complètement. La distinction entre Enfer et lieu de purgation est seulement suggérée, de même que la division entre deux lieux paradisiaques est supposée. Dans l'ordre du récit, en fait, les deux types de séjour n'ont pas la même fonction. Les châtiments sont présentés en continuité pour leur valeur parénétique, et pour mettre en évidence le sort de certains individus choisis. Par contre, au Paradis, ce ne sont pas des rétributions qui sont démontrées, mais la capacité d'intercession des saints. Le sort des défunts récents n'est pas considéré. Seul Gérold est mentionné par l'ange pendant qu'il reconduit Wettin, en dehors donc de l'ordonnance générale du discours visionnaire. Après la contemplation d'un Enfer-Purgatoire, où toutes les conditions sont envisagées, le Paradis manifeste la miséricorde du Christ.

Le propos d'Hincmar est bien différent. A travers quatre exemples il veut montrer quatre degrés de châtiments et quatre modes d'intercession. La géographie a encore moins d'importance que dans la *Vision de Wettin*. Les lieux sont signalés par des formules passe-partout : *in quendam locum veni, vidi ibi, in illo itinere vidi*, etc... Les personnages et les accessoires qui les concernent sont au premier plan : les habits, une pierre. La topographie est jalonnée par l'emplacement des protagonistes. Charles le Chauve est à côté du Paradis, Jessé à côté de l'Enfer. La contemplation constante de ces lieux fait sans doute partie de leur supplice. Jessé le dit : il souffre davantage de la peur que de sa peine[322]. Charles n'exprime pas lui-même de sentiment à l'égard du *locus amœnus*, Hincmar le fait à sa

[322] PL 125/1117 B : *Nam me tantum non gravat ista poena mea, quam sustineo, quantum timor de hoc quod videbis.*

place[323]. L'étonnant dans son cas, c'est que, plus lourdement puni que les évêques, il est plus proche qu'eux du Paradis. Il n'y a pas de véritable correspondance entre les peines et la topographie. Le Paradis est placé à côté de Charles parce qu'il y est destiné de toute façon, malgré ses fautes. Ce n'est pas tant sa qualité de roi qui l'y fera entrer que la puissance de l'intervention d'Hincmar.

«J'ai toujours eu confiance en lui»,

dit-il à Bernold[324]. Ironie, nous l'avons vu.

A travers ce panorama à peine suggéré transparaissent cependant les coordonnées fixées par Bède. A un bout du parcours, une vallée profonde avec un puits terrible, plein d'une eau noire comme la poix, qui émet du feu et de la fumée. Les suppliciés sont conduits de ce puits brûlant à une eau très froide comme des bêtes à l'abreuvoir. On retrouve, ordonnés différemment, des motifs présents chez Bède : la vallée, le puits et l'alternance feu-froid. Bède répartissait ces éléments en deux lieux : la vallée du feu et du froid, le puits de feu. Hincmar rassemble le tout et paraît vouloir confondre les deux catégories de suppliciés qui figurent chez Bède. Les âmes châtiées dans le puits pourraient être délivrées de cette peine, si l'on s'occupait d'elles[325]. Autrement dit, tout le monde peut être soulagé si la solidarité des morts et des vivants fonctionne. La damnation définitive est-elle alors liée à l'oubli des vivants? Ce n'est pas absolument certain. Hincmar ou Bernold pouvaient faire allusion seulement à une *tolerabilior damnatio* de type augustinien[326]. Le doute reste cependant possible, car chez Bède, qu'Hincmar a lu, l'alternance chaud-froid est typique de la *purgatio* qui permet d'être délivré[327]. L'ensemble des peines subies par les quatre personnages et par les habitants du puits a, plus encore que dans la *Vision de Wettin*, le caractère d'un Enfer-Purgatoire où l'aspect définitif de l'Enfer est laissé dans l'ombre, la purgation seule étant mise en évidence. A l'opposé, le *locus amœnus* pose moins de problèmes. Charles est le seul qui paraisse y accéder. Ce «repos des saints»[328] est caractérisé par les lieux communs habituels : un *locus floridus, odoriferus*[329] où

[323] PL 125/1118 D : *Videlicet ut cum poenis quas sustinebat, etiam ex objecta sanctorum requie ut luce resplendente a longe, qui promereri in corpore positus poterat et necdum promeruit, conscientia torqueretur.*

[324] PL 125/1116 D : *Et dic illi, quia semper in illo fiduciam habui, ut me adjuvet.*

[325] PL 125/1117 C.

[326] Suivant saint Augustin la prière pour les morts agit en faveur des damnés définitifs pour leur procurer cette *tolerabilior damnatio* (*Enchiridion* XXIX, 110, BA 9, pp. 304-305).

[327] *Supra* pp. 241-242.

[328] PL 125/1117 A.

[329] PL 125/1116 C.

règnent *lux, odor, claritas, suavitas, decor*, et dont le langage humain est impropre à rendre la splendeur[330]. Des hommes y siègent, vêtus de blanc, ils se réjouissent ensemble. Charles y retrouve son trône et ses vêtements royaux. Le Christ n'est pas présent en ce lieu, ce qui suppose l'existence d'un degré supérieur, la Jérusalem céleste ou le Royaume des Cieux, comme chez Bède ou Boniface. Les trois autres catégories de personnes délivrées par les prières des vivants semblent rester sur place pour jouir de leur nouvel état. Il y a donc des degrés dans l'attente et dans la promotion, sans doute aussi dans la progression. En résumé, Hincmar ne présente que deux lieux mais les inscrit dans une continuité avec, du côté de l'Enfer-Purgatoire, des degrés dans les aptitudes à la libération et, du côté du Paradis, des degrés dans la qualité de la délivrance. Ce tableau est fait pour éviter les deux extrêmes : le plus haut et le plus bas dans l'échelle des rétributions.

La *Vision de Charles le Gros* comporte une géographie plus détaillée. Les évêques sont dans des puits pleins de poix, de soufre, de plomb, de cire et de graisse. Ces puits sont à l'intérieur de vallées très profondes et ardentes. Cette disposition était celle que Jessé voyait dans la *Vision de Bernold*[331]. Ensuite, viennent les montagnes ardentes d'où sortent des marais et un fleuve de feu. Dans ce dernier, les vassaux royaux sont plongés à des hauteurs différentes suivant une disposition déjà bien connue[332]. Les niveaux sont les cheveux et le nombril comme dans l'*Apocalypse de Paul*, et le menton, comme dans la *Vision de Sunniulf*. Mais il n'y a pas de pont. Près du fleuve sont les fournaises *(fornaces)* avec des dragons, des scorpions et des serpents au milieu de la poix et du soufre. On trouve évoquée plusieurs fois la fournaise dans le *Livre de Daniel*[333], mais elle ne contient pas d'animaux, et le combustible n'est pas précisé. On peut cependant remarquer que les montagnes de feu d'où sortent des marais et un fleuve de feu évoquent clairement un volcan en éruption. Les fournaises sont placées à proximité, comme dans la description de l'Etna par Virgile dans les *Géorgiques*[334] :

[330] PL 125/1117 A.

[331] Lot, p. 145 : *duxit me in profundissimas valles et igneas, quae erant plenae puteis ardentibus pice et sulphure, plumboque et cera et adipe*; PL 125/1117 B : *Et vidi juxta illam petram magnam et altam, profundam vallem, et puteum teterrimum, et aquam nigram quasi pix esset...*

[332] Lot, pp. 145-146; voir aussi *supra* pp. 211-212.

[333] 3/21, 50, 6, 49, 51.

[334] I, 471-473.

... Quotiens Cyclopum efferuere in agros
uidimus undantem ruptis fornacibus Aetnam
flammarumque globos liquefactaque inoluere saxa!

Les scorpions et les dragons sont donc un ajout dans un ensemble cohérent. Il faudra en détecter le sens. Ensuite vient une vallée en deux parties, mais qui ne présente pas la même disposition que celle de Bède. Au lieu de l'alternance feu-froid, on trouve une division entre un côté gauche, ténébreux et ardent où des géants très noirs entretiennent le feu, et un côté droit, un *locus amœnus*[335]. Trois lieux se succèdent donc : les puits dans la vallée, le volcan et la vallée bipartie. Seule la fonction de la troisième est claire. Elle juxtapose un lieu de purgation et un Paradis. Les deux autres semblent des enfers. Les évêques et les laïques qui s'y trouvent ne demandent pas de prières ni d'intercessions. Rien n'indique qu'ils pourraient un jour être délivrés de leurs supplices. Par ailleurs, aucun de ceux qui y séjournent ne sont nommés. Ils représentent une condamnation globale des soutiens naturels de l'Empire. La portée est plus politique que pénitentielle. C'est la fonction de la vision qui entraîne cette conception. Charles le Gros va évoquer les âmes de ses ancêtres dans un temps d'évolution catastrophique aux yeux du rédacteur. Les lieux ont une valeur symbolique. Les démons volants cherchent à couper le fil pour jeter Charles dans les puits, les dragons veulent l'engloutir. Ce sont des images de la mort au milieu de cataclysmes telluriques. La mort n'est pas seulement celle de Charles, mais aussi celle de l'Empire, dont la succession ne tient qu'à un fil. Cette conception convient bien aux milieux lettrés qui entourent Foulques à la veille de son assassinat par un de ces princes, Baudoin de Flandre, dont les émules sont dans les fournaises.

Dans les visions du IXe siècle, le plus souvent, les condamnations sont collectives. Dès qu'il s'agit d'individus, le regard est plus nuancé et l'Enfer devient un lieu de purgation. En général, même les lieux sont laissés dans l'indécision et l'on a affaire à des Enfers-Purgatoires. Les Paradis ne sont pas très développés. A côté du *locus amœnus*, on rencontre des bâtiments dans la tradition d'Alcuin et d'Aethelwulf, mais bien moins importants. Chez Wettin et Rotchar, ces édifices ordonnés s'opposent aux maisons difformes de l'Enfer. Le thème de l'opposition entre monde à l'envers et monde à l'endroit y est esquissé, sans être mené à terme. Le contraste entre les deux mondes, que figurait très bien le grand mur des textes insulaires, ne se retrouve plus que dans la *Vision de la Pauvre Femme*, puis dispa-

[335] Lot, pp. 146-147. C'est l'ange qui indique l'emplacement des deux versants lorsqu'il dit à Charles : *sequere me ad dexteram partem luculentissimae vallis paradisi*.

raît. La tendance est à la continuité et à l'enchaînement des images. Le caractère mixte du dernier lieu visité par Charles le Gros en est l'aboutissement. On pourrait presque parler d'une sorte de destructuration de l'Au-delà. Elle a sans doute des racines psychologiques. Les visionnaires et les rédacteurs ont du mal à enfermer les individus dans un sort définitif. Seuls les personnages hors cadre comme Charles Martel sont condamnés définitivement. On conçoit à la rigueur une damnation collective et quasi fonctionnelle de groupes d'hommes rendus responsables des crises de l'Empire, mais on rachète les personnes.

4 – Les deux feux purgatoires

Cette présentation des choses suit la voie tracée par Bède. Celui-ci n'avait pas peuplé son Au-delà; il s'était contenté de représenter, dans la *Vision de Drythelm,* une géographie et des catégories de défunts. A côté de cela, dans sa deuxième *Homélie pour l'Avent,* il avait tracé les grandes lignes d'une solution théologique. Mais celle-ci, avancée à la fin d'un sermon, ne reposait sur aucune citation scripturaire[336]. Il parlait des flammes d'un feu purgatoire sans se référer à 1 Cor 3/10-15. Il n'ignorait sans doute pas que ce texte était traditionnellement analysé à propos du feu du Jugement. Le problème restait donc en suspens.

A la suite d'Alcuin[337], plusieurs auteurs du IXe siècle commentent, cependant, le passage de saint Paul en plaçant le feu purgatoire au moment du Jugement Dernier. C'est le cas de Raban Maur. Dans son commentaire sur saint Paul, il reprend les éléments de l'*Enarratio* sur le Psaume 29 de saint Augustin et, après lui, affirme que le feu de la tribulation, qui a éprouvé ici bas les martyrs, éprouvera à la fin tout le genre humain[338]. Dans son *Commentaire sur Matthieu,* il parle du baptême du feu purgatoire, avant le Jugement Dernier où nous serons purifiés des péchés légers, en reprenant les termes de Grégoire le Grand[339]. Paschase Radbert, avec des références différentes, exprime une opinion semblable dans son *Commentaire sur Matthieu :* les péchés légers sont purifiés

> «par le feu de la conflagration»[340].

[336] *Supra* pp. 248-250.

[337] *Supra* p. 301-302, n. 14 et 15.

[338] Raban Maur, *In epist. I ad Cor,* PL 112/35 B; Saint Augustin, *Ennaratio in Psalm. 29 (2),* 9. Sur tous ces textes voir Le Goff, *La naissance,* pp. 142-146.

[339] *Comm. in Mattheum,* I, PL 107/773 CD et Grégoire le Grand, *Dialogues* IV, 41, 5-6, SC 265, pp. 150-151; voir aussi, dans le même commentaire, IV, PL 107/930 C D qui correspond à *Dialogues* IV, 41, 3-4 et 6, SC 265, pp. 148-151.

[340] *In Mattheum* II, 3, 11, CCM 56, p. 207 : *Unde quidam refugientes ignem purgatorii uolunt significari quasi nos in praesenti Spiritu Sancto abluat et dein-*

Qu'il emploie le substantif *purgatorium* à cette occasion est peu probable, car il ne peut s'agir ici d'un lieu, mais d'un moment du temps[341]. L'*Expositio* sur l'Épître aux Corinthiens attribuée à Haymon d'Auxerre commente, elle aussi, I Cor 3/11-15 en fonction du feu du jour du Jugement[342].

On trouve cependant au IX[e] siècle deux textes qui établissent une distinction entre deux feux purgatoires, l'un agissant après la mort et l'autre au moment du Jugement Dernier. Le plus ancien figure parmi les œuvres attribuées à Haymon d'Halberstadt mais, en fait, appartient à un auteur vivant sans doute dans la première décennie du IX[e] siècle. Il se nomme Emmo et a écrit un florilège de textes patristiques sous le titre *De varietate librorum sive de amore cœlestis patriae*[343]. Il est dédié à un *pater Guillelme* qui pourrait bien être Guillaume de Gellone, puisqu'il est fait allusion à sa vie antérieure dans le monde et dans les palais[344]. Dans les huit premiers chapitres de son livre III, il recopie plusieurs passages du *Prognosticum* de Julien de Tolède, qu'il encadre d'une citation des *Dialogues* de Grégoire le Grand sur le feu purgatoire avant le Jugement et du texte de Bède, extrait de son *Homélie pour l'Avent*, décrivant la purgation après la mort[345].

L'autre témoignage est d'Hincmar lui-même. Fros l'a signalé dans la *Vie de Saint Rémi*[346], que l'archevêque de Reims écrivit à la fin de sa vie après 878[347] et, sans doute, après la *Vision de Bernold*[348]. Pour expliquer sa conception de l'Au-delà, Hincmar a simplement recopié textuellement l'un après l'autre les textes d'Alcuin et de Bède que nous connaissons déjà[349]. Ils font suite à un long développement sur la prédestination reprenant les termes de sa querelle avec Gottschalk. Hincmar ne délimite pas les lieux entre lesquels se répartiraient les âmes, il distingue seulement après Bède entre les catégo-

ceps si qua peccati macula subrepserit per ignem conflagrationis ad purum exurat (à propos de Mtt. 3/11).

[341] PL 117/525-526.

[342] PL 118/875-958.

[343] PL 118/875 AB. Sur ce texte voir A. Wilmart, *Lettres de l'époque Carolingienne*; F. Brunhölzl, *Geschichte*, p. 341; H. M. Rochais, art. *Florilèges spirituels latins*, DS 5 (1964), col. 443.

[344] C. 1, PL 118/933 ABC.

[345] C. 8, PL 118/936 C, Bède *Homelia 2, in Adventu*, CCL 122, pp. 12-13.

[346] *Vita Remigii* éd. Krusch, MGH SRM III, pp. 239-349; H. Fros, *L'eschatologie médiévale dans quelques écrits hagiographiques (IV[ème]-IX[ème] siècle)* dans Verbeke (W.) éd., *The Use*, pp. 215-217.

[347] Hincmar n'a pas pu commencer la rédaction de la *Vie de saint Rémi* avant 878 et la vision doit avoir suivi d'assez près la mort de Charles le Chauve. Voir J. Devisse, *Hincmar*, pp. 1004-1054.

[348] Ed. Krusch, pp. 287-288.

[349] *Ibid.*, pp. 280-285. Hincmar a recopié aussi ce même texte dans son *De cavendis vitiis*, PL 125/911 D-912 A.

ries de chrétiens appelés au salut : les saints qui vont aux Cieux immédiatement, les justes qui attendent joyeusement dans le Paradis et ceux qui sont *preordinati* au sort des élus, mais subissent une peine corrective, soit jusqu'au Jugement Dernier soit jusqu'à leur délivrance par les prières des vivants. Le feu du Jugement, quant à lui, sert à établir la séparation définitive entre les damnés et les élus.

Comme nous l'avons déjà soupçonné à propos des conceptions d'Alcuin, pour les hommes du X[e] siècle il n'y a pas contradiction entre les deux traditions relatives au feu purgatoire, elles se complètent sans difficulté. C'est la disposition en quatre lieux, établie par Bède, qui permet cette synthèse. En effet, même si tout le monde passe par ce feu du Jugement Dernier, il permet surtout d'effacer les péchés légers de ceux qui attendaient jusque là au Paradis. De ce fait la solution de Boniface, qui avait placé le pont de l'épreuve entre le Paradis et la Jérusalem céleste, ne peut être reprise à cette époque. L'existence des deux feux et celle des quatre lieux sont liées.

Conclusion

Si l'on veut récapituler l'état des questions à la fin de l'époque carolingienne, on dira que le genre littéraire du *Voyage dans l'Au-delà* est définitivement constitué. Il l'est, cependant, au prix d'une distorsion considérable des données anthropologiques établies depuis saint Augustin à peu près. Mais, nous avons eu l'occasion de le dire, ce dernier avait lui-même, involontairement semble-t-il, ouvert les vannes par où les flots se sont engouffrés. Ce n'est pas seulement la notion de Purgatoire, ou de feu purgatoire, qui s'est imposée, mais aussi une conception anthropologique contraire à celle que voulait promouvoir saint Augustin. Le genre du *Voyage dans l'Au-delà* en est le véhicule le plus visible, celui que l'évêque d'Hippone avait voulu écarter.

Pour comprendre la portée réelle de la naissance ou renaissance de ce genre, il faut en compléter le titre. Il s'agit d'un *Voyage dans l'Au-delà de la mort*, donc d'une exploration de ce qui apparaît pour un esprit rationaliste moderne le comble de l'absurde. La mort, si elle est bien la fin de toute forme de conscience possible, est non seulement irréversible mais, par définition, privée de toute forme de postérité. On voit que tout dépend de la définition de la mort elle-même. A l'époque de saint Augustin, pour ne pas remonter plus haut, il est certain qu'on la définit couramment par la séparation de l'âme et du corps[350]. Dans ces conditions, seul le second meurt réelle-

[350] Voir par exemple *De Civ. Dei* XIII, XI, 1-2, BA 35, pp. 274-281.

ment. Quant au sort de la première tout dépend, là encore, de l'idée que l'on s'en fait. L'Antiquité en a connu de nombreuses : ombre, souffle, double. Le christianisme lui-même admettait de dédoubler l'âme à l'intérieur d'un système trichotomiste[351]. Les hommes de ce temps là n'avaient pas forcément une conscience claire de leur identité anthropologique.

En outre, les premiers siècles du christianisme sont dominés par une notion quasiment révolutionnaire, celle de la Résurrection des corps, ce qui accentue encore la précarité de la définition de la mort, bien mise en valeur par l'exclamation de saint Paul :

> «Mort où est ta victoire?»[352].

Une autre conséquence de cette certitude fondamentale fut de reléguer au second plan le problème de la définition de l'âme et celui de sa survie. Le composé humain, corps et âme ou âmes, est seul pris en compte véritablement. Après la mort physique, que l'âme soit ou non accueillie par un ange psychopompe, qu'elle soit conduite dans tel ou tel lieu, qu'elle dorme ou soit en état de torpeur est d'une importance relative. Elle ne peut être jugée qu'en compagnie de son corps, et ce n'est qu'avec lui qu'elle peut subir une quelconque purification, en passant à travers le fleuve de feu d'Origène, par exemple. Tout étant reporté au moment ultime de la Résurrection finale où auront lieu Jugement et purification, la prière traditionnelle pour les morts a le sens d'une aide en vue du Jugement Dernier, apportée par la communauté et la famille.

Tout change lorsque la définition de l'âme devient plus précise. Saint Augustin est le point culminant de cette évolution, dont il ne nous appartient pas de retracer les jalons. Si l'âme est un principe unique, invisible et immatériel, qui rassemble en lui toutes les facultés de connaissance et de mémoire, l'équilibre traditionnel à l'intérieur du composé humain est rompu. L'âme porte seule la responsabilité des actes de l'homme en bien comme en mal, le corps n'est qu'un serviteur qui obéit à ses impulsions. L'adoption de cette conception en Occident retentit sur la définition de la mort et, partant, sur la conception de l'Au-delà après la mort[353]. Il y a maintenant deux morts distinctes, celle du corps et celle de l'âme, la première causée par la nature, ou Dieu, séparant l'âme du corps, la seconde causée par le péché. Mais aucune de ces deux morts n'est un retour au néant. Le corps subsiste au moins en puissance, même

[351] Voir H. Crouzel art. *Geist* dans RAC. 9 (1976), col. 511-524.

[352] I Cor 15/54-55.

[353] Cette conception est clairement exprimée entre autres par saint Ambroise dans son *De Isaac* : voir R. Iacoangeli, *Anima ed eternita nel «De Isaac» di Sant'-Ambrogio* dans *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Rome 1985, pp. 108-110.

quand il a été brûlé ou noyé. La tombe a donc une importance relative mais, dans la mesure où l'on accorde une puissance aux reliques des saints, quel que soit le processus de cette action, on doit admettre que les restes des morts ordinaires ont une certaine présence au monde, ne sont pas totalement dénués de toute activité. Grégoire le Grand, en montrant des corps expulsés par les démons hors des enceintes sacrées, admet que leur présence n'est pas indifférente dans ces lieux[354]. Ils sont indésirables dans les églises dans la mesure même où les corps des martyrs et des saints y sont désirables. A la vertu positive de ces derniers correspond une vertu négative des mauvais; à la sanctification apportée par les premiers répond la souillure, à la sacralisation la profanation. Donc le corps, à l'état de restes, garde imprimées les traces de la vie passée, même si l'on admet que c'est l'âme qui en est seule responsable. En fait, si le corps est appelé à ressusciter pour une nouvelle vie ou une nouvelle mort, il ne peut avoir perdu toute valeur, n'être qu'une enveloppe sans signification. Le vieux dogme fondamental du christianisme garde encore sa puissance, il empêche que le corps soit totalement dévalorisé, et il fournit l'argument fondamental qui justifie le culte des reliques des saints[355].

A côté de la mort du corps, il y a celle de l'âme, mais elle est réservée à ceux qui sont vaincus par le péché. Elle n'est pas un retour au néant : l'âme est immortelle; elle est une plongée dans une mort métaphorique pire que le néant. L'âme, d'abord, puis le composé humain, après la résurrection, sont soumis à une mort perpétuellement inachevée, dans le feu de la Géhenne. Ce feu terminal est le même à travers lequel tous les hommes sont appelés à passer. Mais certains y restent, et d'autres le traversent sans dommage. On admet même de plus en plus que les saints, et non seulement les martyrs, sont exempts de cette épreuve. Ils ne sont pas jugés, à proprement parler. Seuls le sont ceux qui en ont besoin.

En plus de cette double mort, la nouvelle conception de l'âme entraîne une autre conséquence. On ne peut plus assimiler l'âme, rassemblant la totalité des facultés de connaissance et de mémoire, à une simple entité floue, plongée dans un état de torpeur ou de sommeil après la mort. Saint Augustin, on l'a vu, ouvre devant elle de déroulement du temps. Dès lors, l'âme sanctifiée se nourrit de la sagesse, mais celle qui est imparfaite, sans être totalement mauvaise, peut se purifier dans le feu purgatoire. Inutile de revenir sur l'importance de cette ouverture du temps entre la mort et la résurrection, dont les dernières conséquences sont tirées par Bède le Vénérable. Il suffit de constater qu'on a abouti à la situation que

[354] *Dialogues* IV, 54-55, SC 265, pp. 178-183.
[355] Voir *supra* p. 180 et n. 289.

saint Augustin voulait éviter. Le monde de l'après-mort est devenu connaissable et visitable, et les vieux mythes sur la purification des âmes ont repris droit de cité. Du coup, la conception néoplatonicienne de l'âme a laissé place à l'idée d'une âme, double parfait de l'homme, et de ce fait visible et passible matériellement, comme en témoignent les visiteurs de l'Au-delà. Conception philosophiquement indéfendable dans la tradition de saint Augustin, mais qui semble très répandue, si l'on en juge par le succès du thème du *Voyage dans l'Au-delà*. Or, ce sont des hommes comme Bède et Hincmar de Reims qui se font les propagateurs de ce qui ne peut passer pour une simple tradition populaire, sans contact avec le monde des savants.

En outre, si Hincmar a rédigé la *Vision de Bernold* peu après 877, il n'en avait pas moins écrit, une vingtaine d'années auparavant, un traité sur l'âme dans lequel il reprenait la doctrine traditionnelle sur l'âme incorporelle et non localisée[356]. Ce texte était intervenu dans la controverse autour des idées de Gottschalk d'Orbais, en même temps qu'un petit traité de Ratramne de Corbie[357]. Ce dernier soulignait d'ailleurs, à la fin de son ouvrage, qu'il n'avait pas cru devoir réfuter l'opinion des partisans de la corporéité de l'âme, car il s'agissait d'une question périmée[358]. Jean Scot avait repris la question en l'étendant aux problèmes eschatologiques, pour démontrer que l'âme incorporelle ne pouvait subir des peines afflictives autres que d'ordre psychologique. En fait, comme l'a montré M. Cristiani[359], la controverse sur la corporéité n'était pas éteinte. Or Hincmar, dans la *Vision de Bernold* puis dans la *Vie de saint Rémi*, a repris, nous l'avons vu, la position de Bède sur les peines purgatives qui implique, en fait, une conception de l'âme contraire à celle qu'il exposait en 853. Deux points doivent ici être précisés. D'une part, Hincmar termine sa lettre sur la *Vision de Bernold* par une citation de Prosper d'Aquitaine, auteur qu'il n'a connu que tardivement dans sa vie et qui, au Ve siècle, avait soutenu des positions anti-augustiniennes[360]. D'autre part, dans la *Vie de saint Rémi*, sa reprise du texte de Bède vient après le dernier exposé qu'il ait fait de ses idées contre la double prédestination soutenue par Gottschalk[361]. Or si, à la suite de ce dernier, on admettait la double prédestination de l'homme à la

[356] *De diversa et multiplici animae ratione*, PL 125/929-948; voir J. P. Bouhot, *Ratramne de Corbie*, pp. 44-47; I. Tolomio, *L'anima dell'uomo*, pp. 301-336; J. Devisse, *Hincmar*, pp. 20-21.

[357] Dom. A. Wilmart, *L'opuscule inédit de Ratramne*; J. P. Bouhot, *Ratramne*, pp. 48-50; I. Tolomio, *L'anima dell'uomo*, pp. 265-293.

[358] J. P. Bouhot, *Ratramne*, pp. 49-50.

[359] M. Cristiani, *L'espace de l'âme*, pp. 149-163.

[360] Voir J. Devisse, pp. 187-279; *supra* n. 218.

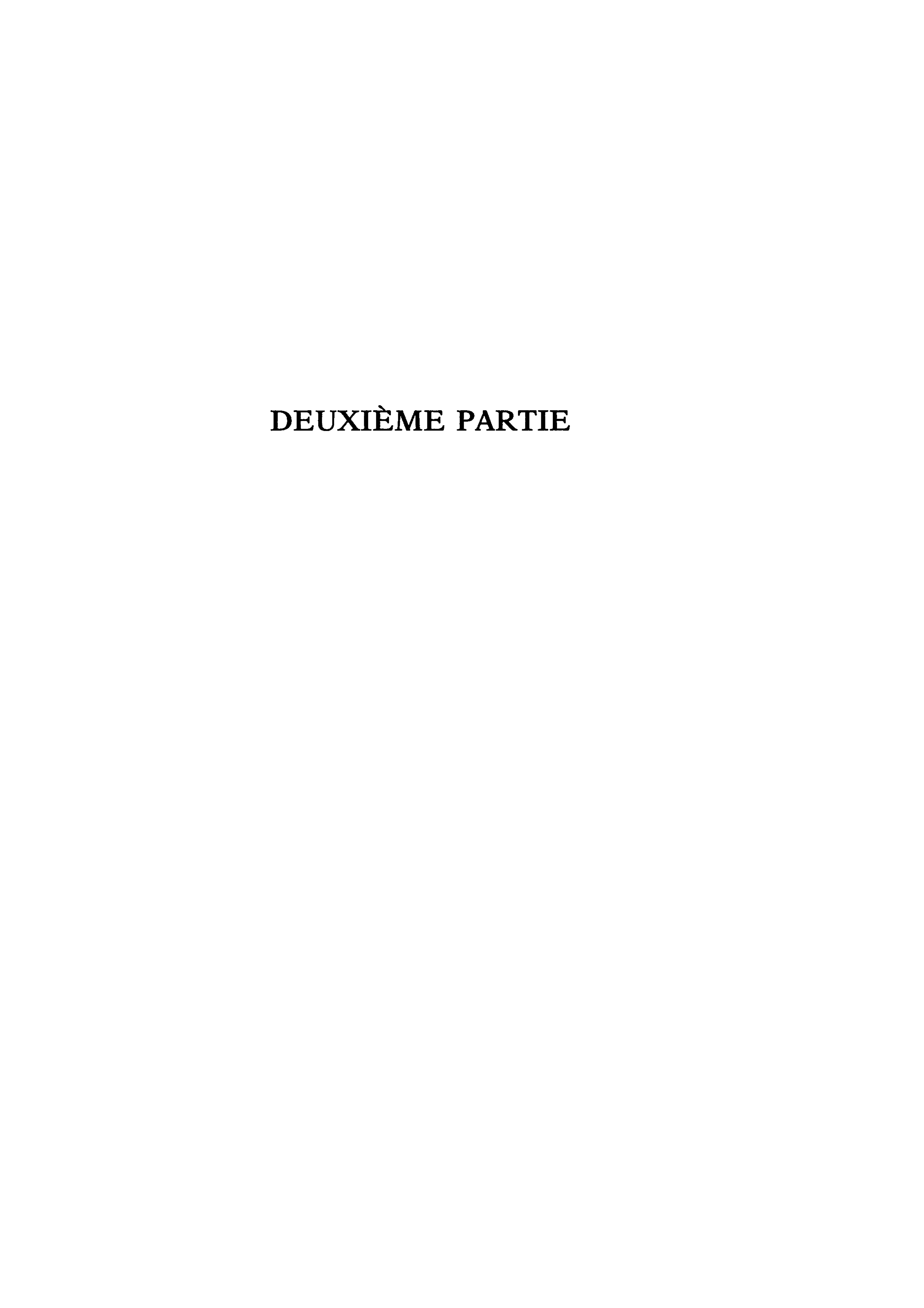
[361] *Vita Remigii*, 8, éd. Krusch, MGH JRM III, pp. 280-285.

damnation comme au salut, il s'ensuivait logiquement que la purgation de l'âme dans l'Au-delà n'avait pas de raison d'être. Cependant, affirmer l'existence du feu purgatoire après la mort impliquait que l'âme possédait une certaine forme de corporéité, qu'elle était localisée et soumise à la temporalité. Le revirement d'Hincmar s'expliquerait ainsi, – à moins qu'il ne faille admettre que le traité sur l'âme n'était pas de lui[362].

Il résulte de tout cela, en tout état de cause, que les deux traditions sur l'anthropologie et sur la purgation, toutes deux finalement issues directement ou indirectement de saint Augustin, étaient incompatibles. Le plus étonnant est que les deux doctrines étaient soutenues simultanément sans qu'un conflit ouvert entre théologiens en résulte, car en définitive, même Jean Scot, qui ne parle jamais de la purgation des âmes, ne l'a jamais non plus réfutée directement, comme il l'aurait dû, mais c'est seulement aux peines subies dans la Géhenne qu'il s'est attaqué[363]. D'où un double langage persistant dans la doctrine commune de l'Église, au IX[e] siècle et dans la suite d'ailleurs.

[362] La paternité lui en a été contestée en effet : voir J. P. Bouhot, *Ratramne*, p. 44 et la démonstration de G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne*, pp. 247-251.

[363] Sur ce thème voir T. Gregory, *L'eschatologie de Jean Scot*.



DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE I

VOYAGE DE L'ÂME ET VISION SYMBOLIQUE

Il n'y a pas, comme nous aurons l'occasion de nous en rendre compte, de véritable rupture entre les visions de l'époque carolingienne et celles des XI[e] et XII[e] siècles. Les traditions littéraires et spirituelles enjambent les siècles. Mais il y a une raréfaction du nombre de textes pendant le X[e] siècle et le début du XI[e]. Surtout, il faut attendre le début du XII[e] siècle pour retrouver des documents correspondants véritablement au genre littéraire du *Voyage dans l'Au-delà*. A savoir des récits où un individu visite l'univers complet de l'Au-delà à la suite d'une extase, pendant un songe voire, dans le cas du *Purgatoire de Saint-Patrick*, avec son corps. Il reste possible, évidemment, que des textes se soient perdus. On peut le soupçonner dans certains cas. Mais cela est vrai probablement de toute la période que nous embrassons du V[e] au XIII[e] siècle. En outre, il n'est pas exclu que des manuscrits contiennent encore des témoignages que nous n'avons pu dépister. Ce qui nous reste est, cependant, suffisant pour tracer un portrait du genre littéraire et essayer de comprendre les raisons de son tarissement, dans la tradition latine, au début du XIII[e] siècle. A l'origine de sa résurrection on peut, en premier lieu, placer la survie de deux traditions : celle d'Hincmar dans la région rémoise et celle de Bède à Durham. Ensuite on assiste à une floraison où les Cisterciens jouent un rôle important mais non exclusif.

I – Les traditions rémoises

1 – Adelmar

C'est chez Flodoard de Reims (mort en 966) que l'on discerne à la fois la continuité avec les œuvres du IX[e] siècle et le premier éveil de la renaissance du genre littéraire[1]. Dans son *Histoire de l'église de Reims* figurait déjà la *Vision de Raduin*, dont nous avons parlé[2]. Dans ses *Annales*, à l'année 934, il rapporte très brièvement l'expé-

[1] Sur Flodoard : P. C. Jacobsen, *Flodoard von Reims* et M. Sot, *Un historien et son église. Flodoard de Reims*, Paris 1993.

[2] *Supra* pp. 351-353.

rience d'un diacre de Verdun nommé Adelmar[3]. Celui-ci, tombé malade, paraît avoir «perdu» son âme *(spiritus)* mais, avant d'être placé sur le brancard pour être enterré, il revient à lui en pleine santé. Il atteste alors avoir vu les lieux des supplices et du *refrigerium*, et avoir été lui-même envoyé dans un lieu pénal *(loco pœnali)*. Mais les prières de la sainte Vierge et de saint Martin lui ont permis de retrouver la vie pour faire pénitence. Hugues de Flavigny, qui raconte la même histoire au siècle suivant[4], ajoute que son exemple entraîna certains chanoines de Sainte-Marie de Verdun à gagner Toul pour y mener la vie monastique. Ce court texte est dans la tradition de la *Vision de Wettin* dont le héros, on s'en souvient, avait obtenu un sursis pour faire pénitence. De même Barontus était revenu de l'Au-delà dans les mêmes conditions. On sait que ces deux visions étaient connues à Reims[5]. La sainte Vierge, qui intercède pour Adelmar, était aussi apparue au moine Raduin en même temps que saint Rémi[6]. Saint Martin, accompagné alors de saint Maurice et saint Denis, était intervenu également en faveur du roi Dagobert[7]. Ces deux textes faisaient partie de la tradition rémoise.

2 – Flothilde

A l'année 940, Flodoard signale aussi que :

> «une jeune fille, vierge et pauvre, d'un village appelé Lavannes, nommée Flothilde voyait fréquemment des visions de saints, clairement, à l'état de veille, ou en esprit, et elle prédisait certaines choses à venir».

Ces visions sont un mélange d'apparitions, d'extases et de visions prophétiques dont Flodoard lui-même, probablement, nous a laissé un compte rendu en tête d'un des manuscrits de ses *Annales*[8]. L'ensemble ne forme pas un *Voyage dans l'Au-delà*, au sens propre, mais en contient des évocations. En outre, c'est une étape vers une évolution possible du genre littéraire.

Le début du texte porte une date qui situe les visions au mois de mars 940, pendant le Carême[9]. Elle ne peut cependant concerner

[3] Ed. Ph. Lauer, *Les Annales de Flodoard, ad ann.* 934, pp. 59-60.

[4] *Chronicon*, éd. Pertz, MGH Script. VIII, p. 60, cité *Chronicon*.

[5] Hincmar renvoie à la *Vision de Wettin* dans celle de Bernold (PL 125/1118 C) et le Codex I, 5 de Leningrad du IXème siècle vient de Saint-Rémi de Reims (Krusch, MGH SRM, V, p. 372).

[6] *Historia Remensis Ecclesiae* II, 19, MGH SS XIII, p. 471; éd. Holder-Egger, p. 262.

[7] *Gesta Dagoberti*, 44, éd. Krusch, MGH SRM II, pp. 421-422.

[8] Voir Ph. Lauer, *Le règne de Louis IV d'Outremer*, pp. 315-319 et *Annales*, pp. 168-176. Nous citons cette dernière édition.

[9] *Annales*, p. 170.

que les cinq premières qui se succèdent suivant une périodicité irrégulière. Les troisième, quatrième et cinquième ont lieu de nuit de façon certaine. Au cours de la seconde, il est indiqué que Flothilde entend «après cela», de nuit, des démons qui font du bruit à l'extérieur de la maison de son père où elle demeure[10]. Ce qui laisse à penser que ce qui précède immédiatement a pu avoir lieu aussi de nuit. Pour la première rien n'est dit. Les deux premières sont des extases[11]. Pour toutes les autres aucune précision. Le premier cycle de visions se termine avec la cinquième, où l'ordre est donné à Flothilde d'aller tout raconter à l'archevêque Hugues

> «à qui était alors revenu l'évêché de Reims»[12].

C'est en 940 en effet qu'Hugues le Grand et Herbert de Vermandois prirent Reims pour y installer Hugues, fils d'Herbert, comme archevêque[13].

A partir de la sixième, les visions successives sont datées d'une manière plus ou moins précise : la nuit de l'Épiphanie (6 janvier), la nuit de la Purification (2 février), la nuit d'un dimanche, une autre fois, la nuit de la Parascève, la cinquième férie de la fête pascale et la nuit où la croix fut enlevée de l'église Sainte-Marie. Il est évident que nous sommes passés en 941. D'ailleurs, c'est dans cette année là que Flodoard raconte le vol de la croix[14]. Le premier cycle se déroulait pendant le carême 940, le second s'étend de l'Épiphanie au jeudi de Pâques (22 avril) en 941. Tous deux sont donc liés à peu près au même temps liturgique et aux longues nuits d'hiver.

Le premier cycle fait écho aux événements politiques et militaires de l'année 940. Ainsi les troisième et quatrième visions montrent Flothilde aux prises avec des cavaliers armés qui cherchent à l'attraper, la jettent dans un puits d'où elle rebondit, tentent en vain de la précipiter dans une très profonde vallée, finissent par la lancer dans un lac dont les eaux s'ouvrent pour la laisser passer. Elle en sort applaudie par un vieillard, et est accueillie par des clercs qui lui donnent à boire une eau très claire dans un très beau vase. Le puits, la vallée profonde et le lac font partie de l'imaginaire de l'Enfer, mais il faut remarquer qu'il n'est jamais fait allusion au feu. Les deux premières visions étaient des extases. Flothilde s'était vue, d'abord, «ravie en esprit», puis ravie tout court[15]. Le premier ravissement l'a-

[10] P. 171.
[11] P. 170 : *Primam, quidem, raptam se vidit esse in spiritu*. P. 171 : *Item, post dierum quindecim spatium, ad eundem se locum raptam vidit*.
[12] P. 173.
[13] *Annales*, ad ann. 940, p. 76.
[14] *Annales*, ad ann. 941, p. 81.
[15] *Supra* n. 11.

vait transportée dans un très beau lieu, où elle avait vu le Sauveur appuyé ou couché sur saint Pierre tandis que la Mère de Dieu se tenait près de lui. Celle-ci avait demandé à saint Pierre, de lui donner cette jeune fille qui était sujette *(subjecta)* du monastère de Saint-Pierre d'Avenay. Flothilde, ensuite, se sentit soulevée plus haut et entourée de luminaires, elle vit une colombe très blanche dont une plume tombait de l'aile droite et, enfin, fut transportée auprès des étoiles, au delà de la lune, au sein d'une admirable splendeur de gloire. En définitive, ces quatre visions sont construites comme un *Voyage dans l'Au-delà*. En premier lieu vient une vision céleste et même cosmique, en second lieu, au niveau terrestre, une lutte avec des cavaliers armés, humains sans doute, mais qui jouent le rôle de démons cherchant à précipiter une âme dans des profondeurs, à l'anéantir.

A partir de la cinquième vision l'atmosphère change et l'empreinte du *Voyage dans l'Au-delà* s'estompe. L'univers imaginaire ou onirique de Flothilde est maintenant peuplé de saints et de clercs qu'elle rencontre d'abord dans des espaces sacrés peu définis, puis dans des églises voire dans la maison de son père. Il est inutile pour notre propos de détailler le contenu de toutes les visions mais, en deux occasions, l'Au-delà fait une réapparition. Dans la cinquième vision, qui se déroule on ne sait où, elle voit saint Rémi, patron de Reims, et saint Lambert, patron de l'église de Lavannes, entourés de clercs portant des livres parmi lesquels Artaud, l'archevêque déchu. Saint Rémi fait des reproches à ce dernier qui sort au dehors où il est consumé par un feu. Ensuite saint Rémi, avec ses compagnons, se plaint de la conduite des Francs à l'égard de leur roi, Louis d'Outremer. Là dessus, quatre clercs vont arracher Artaud aux flammes. Il n'en est plus question ensuite, mais il est clair qu'il vient de passer, de son vivant, à travers un feu purgatoire. Dans les sixième, septième et huitième visions, Flothilde voit des autels purifiés ou érigés par des saints et des clercs : dans la cathédrale Sainte-Marie de Reims, dans l'église Saint-Lambert de Lavannes, puis dans la maison de son père. Dans la neuvième, elle prend conscience de l'obligation de devenir nonne. La dixième, qui a lieu pendant la nuit du Vendredi Saint, la voit transportée dans un lieu horrible et plein de feu. Elle contemple là une croix, blanche d'un côté et enflammée de l'autre qui est tournée vers le lieu infernal. Elle voit des démons introduire dans ce lieu beaucoup de gens, tandis que d'autres, en plus grand nombre, restent dehors. Une voix lui dit qu'il s'agit d'archidiacres, de prévôts, de juges, de maires et de doyens : toute la hiérarchie locale, en somme. Les deux dernières visions ne mettent plus en jeu l'Au-delà.

Ce qui est remarquable dans ce texte est la façon dont s'imbriquent les univers terrestres et surnaturels. La situation politique,

militaire et religieuse est vue à travers ses répercussions dans l'Au-delà. Les structures de ce dernier apparaissent en transparence, elles servent de cadre aux évolutions de personnages humains ou humanisés. La Vierge et les saints agissent physiquement pour ériger ou laver les autels. Saint Rémi et saint Martin, dans la cinquième vision, accueillent aux portes de Reims une procession des paysans de Lavannes derrière leur croix, tandis que des démons sont juchés sur les remparts de la ville. Il n'y a pas de distinction nette entre l'Au-delà et l'Ici-bas. On passe de l'un à l'autre sans transition et les deux se mêlent en permanence. Il s'agit, certes, d'un univers onirique, peut-être d'une sorte de délire fantasmatique. Mais les structures mentales qui sous-tendent ces visions sont assez claires. Le monde de l'Église, avec ses autels, ses livres et ses clercs, est omniprésent. Cet espace sacré appartient aussi bien à la terre qu'au ciel. Même la maison familiale peut en participer puisque saint Pierre et saint Martin viennent y ériger deux autels. Cette sacralisation de l'espace total, terre et ciel, Ici-bas et Au-delà, provoque une compénétration quasi cosmique des deux mondes. Les cavaliers armés sont aussi bien les soldats des armées des princes que des démons. Les démons, perchés sur les murailles de Reims, pourraient aussi bien être des soldats de la garnison. Flothilde voit le monde avec une double vue. Dans ce cadre on comprend plus aisément ce qu'est l'Au-delà : c'est simplement une autre manière de voir le monde. Quand Flothilde le parcourt, elle a beau être ravie en esprit, suivant le rédacteur, elle n'en est pas moins elle-même, corps et âme. Comme un leitmotiv revient toujours la même expression : «elle se voit» dans tel ou tel état ou situation[16]. Elle se voit comme elle voit le monde : à la fois sujet et objet, lieu d'une action et moteur de cette action, agie et agissante si l'on préfère. Quand finalement «elle se voit», en se sentant recouverte d'un voile noir[17], dans l'obligation de devenir nonne, elle prend sa place dans cet univers, elle participe à sa sacralisation, l'Au-delà pénètre en elle aussi, comme il avait pénétré dans la maison de son père. Un élément complémentaire de cet univers sacralisé : c'est un monde assiégé. La maison de son père, la nuit, est entourée de démons bruyants. Ceux-ci sont partout, sur les remparts de Reims, dans l'église Sainte-Marie que les saints viennent purifier. Sous forme de cavaliers ils traquent Flothilde. L'espace sacré ne s'oppose pas ainsi à un espace profane, neutre, mais à un espace profané, livré aux démons.

Cette opposition est celle que l'on retrouve dans l'Au-delà entre

[16] *Vidit se* revient extrêmement souvent suivi d'un verbe à l'infinitif : *assistere, comprehendi, esse, recepisse*...

[17] P. 175 : *Item vidit se esse in quodam amoeno loco, velum nigrum se super caput habere; de quo cum requisisset, audivit quod fieri nonna deberet.*

monde paradisiaque et monde infernal. Dans la vision du Vendredi Saint, ils ne sont séparés que par une croix, blanche d'un côté et ignée du côté tourné vers l'Enfer. Il n'y a pas véritablement de lieu intermédiaire. Lorsqu'Artaud est purifié par le feu, il sort d'abord du lieu où il est, parmi les clercs auprès de saint Rémi et saint Lambert, puis quatre clercs vont le chercher. Aucun démon n'est intervenu. Artaud a été l'objet d'une opération rituelle. De même les saints et les clercs lavent à l'eau bénite les autels de Sainte-Marie de Reims, la Vierge et les saints détruisent l'autel de l'église de Lavannes avant d'en édifier trois autres. La purification se fait par l'ablution, par la transformation, par la reconstruction après destruction. De même Artaud est transformé ou recréé par le feu. Flothilde ne semble pas concevoir un système où les démons et les peines infernales seraient les instruments de la purification. Elle admet le feu purgatoire, elle ne connaît pas l'Enfer-Purgatoire qui figurait pourtant dans la tradition rémoise.

3 – Deux visions à Saint-Vaast d'Arras

Hugues de Flavigny a inséré dans sa chronique deux lettres de l'abbé de Saint-Vanne de Verdun, Richard, envoyées, en 1011 et 1012, aux monastères qu'il avait réformés[18]. Elles relatent deux visions de moines de Saint-Vaast d'Arras où il séjournait alors. Avant d'être abbé de Saint-Vanne, Richard avait fait des études à Reims où il avait tenu les fonctions de préchantre et de doyen[19].

A – La vision de 1011

La première vision a lieu pendant la solennité pascale des cinquante jours, c'est-à-dire entre Pâques et Pentecôte, exactement, comme il est dit à la fin de la lettre, le mardi 17 avril 1011[20]. Richard raconte qu'un frère, malade depuis 2 jours, en vient à l'article de la mort pendant la nuit du 3e jour. On chante à ce moment les psaumes et les litanies, puis Richard entonne le *Subvenite*, lorsqu'il s'aperçoit qu'un léger souffle demeure perceptible : il remet alors à plus tard les prières de recommandation de l'âme. Une heure après, un râle à peine audible se fait entendre, puis un son indistinct qui se transforme peu à peu en paroles articulées. Le corps du frère reste, cependant, inerte, comme du bois, seule «sa langue forme des mots»[21].

[18] *Chronicon*, pp. 381-391.
[19] Voir Dom H. Dauphin, *Le bienheureux Richard*.
[20] *Chronicon*, p. 386/45-46.
[21] P. 381/47-48 : *Sed visa inibi et colloquuta nostro auditui verba sola lingua formabat...*

Un notaire présent transcrit systématiquement tout ce qu'il entend. Selon Richard, le visionnaire, à son retour, attesta que ce qui avait été écrit correspondait à ce qu'il avait vu et entendu. La lettre est donc censée reproduire ce que le notaire a écrit. En réalité, quand on y regarde de plus près, on peut avoir quelques doutes à propos de la première partie du texte. En effet, en premier lieu, Richard fait un récit à la troisième personne du singulier où il relate ce que le moine a vu et subi. Ensuite seulement, il reproduit un dialogue entre celui-ci et l'archange Michel. La première partie, dans ces conditions, ne peut être que la reproduction du récit fait par le visionnaire à son retour. Quant à la seconde, elle pose également un problème. En effet, Richard nous explique qu'après avoir vu ce qui précédait, le moine visionnaire se mit à harceler l'ange de questions pour lui arracher des réponses. Le dialogue qui suit donne effectivement cette impression. Mais le problème est justement qu'il s'agit d'un dialogue où sont consignées non seulement les questions du moine, mais aussi les réponses. Voici comment Richard explique ce phénomène :

> «Nous avons pris soin de faire transcrire ce qui suit par le notaire, qui se trouvait là comme nous l'avons dit plus haut, à l'instant de chaque interrogation de l'âme et de chaque réponse de l'ange. Nous n'avons ni mélangé ni modifié le discours latin ou les paroles, mais tout ce que les deux protagonistes échangeaient était retransmis en écho, sous l'action de l'Esprit Saint, pour nous qui étions sur terre, par la langue de ce corps mort»[22].

Il résulte de cette affirmation non seulement que ce qui suit est la transcription des notes du notaire, mais aussi que la langue du mort transmettait les questions et les réponses, comme une sorte d'émetteur. Si l'on admet la véracité du témoignage de Richard, on se trouve en face d'un cas extrême, aussi bien en ce qui concerne le phénomène psychologique que la transmission du message.

La première partie du texte est conforme à ce que nous connaissons déjà des *Voyages de l'Au-delà*. Aussitôt l'âme sortie du corps, elle se trouve aux prises avec trois esprits malins qui la malmènent de façon très brutale en la menaçant des tourments infernaux. Ils l'accusent d'avoir perdu, par oubli ou négligence, le petit couteau d'un des frères. Faute que le moine avait jugée si infime qu'il ne l'avait pas confessée au prieur, et n'en avait pas été absous par la *venia*. Mais l'ange Michel apparaît et tout le groupe se retrouve aussitôt à l'intérieur des prisons infernales. Cinq lieux sont alors successivement visités.

Dans le premier est un feu immense aux flammes noires et puantes où Judas se trouve enchaîné et soumis aux plus grands tour-

[22] P. 382/47-51.

ments. L'âme, épouvantée et se croyant destinée à ces tortures, se met à implorer Pierre, Paul, Jean Baptiste et saint Vaast. Les démons rappellent la confession omise et l'assurance de la damnation. Mais la miséricorde de Dieu et la présence de l'ange protègent l'âme et les démons se retirent.

L'âme et l'ange se retrouvent alors subitement dans un autre lieu de tourments, devant le gouffre de l'Enfer Inférieur qui a la forme d'un puits immensément grand et profond. Des flammes et de la fumée sont vomies comme par une cheminée et forment des nuages chargés de pluies. L'âme détourne son regard, mais l'ange lui demande de regarder par dessus la roche en forme de précipice. Elle y voit le comte Albert de Namur. Alors qu'il ne doute pas de sa propre perte, le moine est encore enlevé par l'ange.

Ils arrivent non loin de là face à une étendue d'eau glacée et puante. Une multitude d'hommes s'y trouve plongés à mi-corps. Bien que bons, ils étaient cependant sortis du siècle en état d'impureté, et attendent là jusqu'au Jugement Dernier que soient dissous leurs péchés véniels.

Ensuite ils arrivent devant une eau bouillante et bouillonnante où une foule innombrable est roulée. Leurs tortionnaires ont l'apparence de chevaux, de chiens et de reptiles. Là sont punies des fautes graves : homicides, fornications, adultères, sacrilèges et les démons se moquent avec des gestes et des paroles obscènes des suppliciés.

Le cinquième lieu est particulier. Il a une forme double. D'un côté est un *locus amœnus* s'étendant sur une immense superficie plus grande que la terre entière. Ce lieu de *refrigeria* est distinct d'un autre destiné aux tourments dans des flammes. Ceux qui s'y trouvent, soumis à des peines légères, sont purgés comme l'or par le feu et s'écartent de là pour être rafraîchis. Dans ces *refrigeria* l'âme voit l'évêque Notker. Elle voit aussi dans les tourments un autre évêque dont le nom doit être tu, enchaîné; des tortionnaires lui arrachent avec des tenailles la langue qu'il aurait dû utiliser à prêcher au peuple. Un dragon semble lui souffler des flammes au visage par sa bouche, son nez et ses oreilles. De ce côté on devine, malgré des lacunes dans le texte, que se trouvent les prêtres Eucher et Raimbaud, le petit frère du visionnaire, nommé Pierre, et une de ses sœurs. De l'autre côté, il voit une autre de ses sœurs paralysée de son vivant et maintenant libre de ses mouvements. Se trouvent là aussi un laïque, le père d'un des frères du monastère, ainsi que beaucoup d'autres.

Après ce récit relativement ordonné vient le dialogue entre l'âme et saint Michel, retranscrit d'après les notes du notaire. Le contenu diffère en grande partie de ce que nous venons de lire comme s'il s'agissait quasiment d'une autre vision. Nous le restituons en lui lais-

sant sa forme de dialogue :

L'âme : O saint Michel, permets-moi de retourner vers mes frères pour tout leur dire!
L'ange : Je ne te le permet pas. Viens, suis-moi et vois.
L'âme : O seigneur, quelles belles maisons; dis-moi, qui doit y habiter? O la belle maison, O saint Michel, dis-moi!
L'ange : Ame, tu ne peux savoir. Celle-ci est bonne.
L'âme : O seigneur saint Michel, dis-moi quelle est cette autre maison. Dis-moi qui doit y habiter.
L'ange : Frédéric.
L'âme : O seigneur, petit est le *refrigerium* dans cette maison!
L'ange : Ce n'est pas encore bon.
L'âme : Je vois, seigneur, la maison est belle même si elle devrait être parfaite. O seigneur abbé, le Seigneur a montré par toi beaucoup de merveilles. Frédéric est grand, courageux et digne de louange. O seigneur, ne me laisse pas ici, renvoie moi à mes frères et je leur dirai tout ce que j'ai vu.
L'ange : Non! cela n'est pas en mon pouvoir, mais en celui du Sauveur.
L'âme : O seigneur, qu'elle est longue la route qui mène au Paradis!
L'ange : Allons, suis-moi.
L'âme : Je te suis. O seigneur, dis-moi ce que c'est?
L'ange : C'est un Paradis.
L'âme : O Adam, pourquoi as-tu cru ton épouse? O Ève, pourquoi avoir trompé ton époux? O serpent malin, Leviathan, pourquoi as-tu séduit la femme? O saint Pierre, saint Paul, saint Jean, grand saint Vaast, pitié! O pieuse Marie, sainte et glorieuse Marie, aie pitié de moi! O seigneur, renvoie-moi.
L'ange : Ame, je ne te renvoie pas, calme-toi, calme-toi, calme-toi!
L'âme : Pourquoi ne me renvoies-tu pas?
L'ange : Je ne te renverrai pas tant que nous ne serons pas devant le Sauveur. Viens, allons!
L'âme : O seigneur saint Michel, dis-moi quelle est cette autre maison?
L'ange : C'est un second Paradis.
L'âme : O seigneur, quel est cet homme?
L'ange : Ce sont deux saints, Elie et Énoch.
L'âme : O seigneur, que font-ils ici?
L'ange : Ils attendent le Jugement de Dieu.
L'âme : O seigneur, que feront-ils alors?
L'ange : Ils seront là jusqu'à la venue de l'Antéchrist.
L'âme : Lorsque viendra l'Antéchrist, O seigneur, que feront-ils?
L'ange : Alors ils se dresseront.
L'âme : Où iront-ils?
L'ange : Vers le monde terrestre.
L'âme : O seigneur, qui est-il cet Antéchrist?
L'ange : Un grand démon, et il dira : je suis le Christ; mais Elie dira : non, et Enoch avec lui.
L'âme : O saint Michel, que feront-ils alors? dis-le moi.

L'ange : Je vais te le dire. Ils seront les témoins du Sauveur, et ils porteront témoignage de lui et leur témoignage est vérité.

L'âme : O vous, tous les peuples, ne croyez pas en celui-là! Croyez-moi, le Sauveur est au ciel; celui qui ne croit pas cela n'aura pas la vie éternelle. O vous, tous les peuples, ne croyez pas en ce séducteur. Il n'aura pas de pouvoir. O Antéchrist, pourquoi séduis-tu les peuples? Tes paroles ne sont pas vérité. O saint Michel, que feront-ils alors?

L'ange : Je te le dis, ils témoigneront prophétiquement de la venue du Sauveur; celui qui croiera cela sera sauvé. Je te le dis, beaucoup croieront par Elie et Enoch.

L'âme : O saint Michel, que feront-ils alors?

L'ange : Je te le dis, ils prophétiseront la vérité jusqu'à leur mort.

L'âme : Quelle mort leur sera destinée?

L'ange : Ils seront tués pour l'amour de Dieu.

L'âme : O seigneur saint Michel, dis-moi, que ferons-nous alors?

L'ange : O âme, arrête-toi!

L'âme : O seigneur saint Michel, saint père, dis-le moi.

L'ange : Alors toute la terre s'embrasera.

L'âme : Que ferons-nous alors, seigneur, dis-le moi.

L'ange : Alors viendra le Sauveur.

L'âme : Saint seigneur, que ferons-nous alors?

L'ange : Alors viendront Matthieu, Marc, Luc et Jean, ils diront : Os desséchés, levez-vous! Écoutez la parole de Dieu. Alors nous irons devant le Sauveur, alors il y aura un monde nouveau, une terre nouvelle.

L'âme : O seigneur saint Michel, saint père, que ferons-nous alors?

L'ange : Je te le dis.

L'âme : Dis-moi, sous quelle apparence viendrons-nous?

L'ange : O âme, arrête-toi. Tu as suffisamment entendu les prophètes. Tout le monde aura l'aspect d'un homme de trente ans, les enfants comme les jeunes, les adolescents comme les vieillards.

L'âme : O maître, que ferons-nous alors?

L'ange : Alors vous aurez une chair nouvelle. Alors nous viendrons devant le Seigneur nous tous, les anges, les archanges et aussi les douze apôtres.

L'âme : Que feront ceux-ci?

L'ange : Ils siègeront sur douze trônes et ils jugeront les douze tribus d'Israël.

L'âme : O seigneur saint Michel, saint père, que ferons-nous alors? Dis le moi.

L'ange : Tout le peuple aura dans sa main toutes ses œuvres.

L'âme : O seigneur, quand le Seigneur viendra-t-il?

L'ange : Il ne vient pas encore.

L'âme : O seigneur, quand il viendra que ferons-nous alors?

L'ange : Alors viendra saint Pierre, le prince des apôtres et il dira : O frères, tous les peuples, prenez place. Alors viendra le grand Jésus, notre Sauveur et notre Rédempteur.

L'âme : O seigneur, quelle grande angoisse subirons-nous alors!

Dis-moi, seigneur, que ferons-nous alors?

L'ange : Je te le dis, il viendra alors tel qu'il apparut autrefois sur la croix.

L'âme : O maître, dis-moi, que ferons-nous alors?

L'ange : Je te le dis. Le Sauveur dira alors : O tous les peuples, tous les anges, les archanges, les apôtres, O tous les peuples, voyez mes souffrances. Touchez et voyez. Voyez ma passion, mes mains. Tel que je fus sur la croix pour vous, tel je suis à présent devant vous. O tous les peuples, je n'ai pas donné pour vous de l'or et de l'argent, ni aucun homme, mais j'ai donné mon corps. O tous les peuples, je vous ai aimés, j'ai livré mon corps pour vous, voyez mes douleurs.

L'âme : O seigneur, que répondront-ils alors?

L'ange : Toutes vos œuvres répondront pour vous.

L'âme : O seigneur, et ensuite?

l'ange : Alors les apôtres et tous les anges siègeront à sa droite.

L'âme : O seigneur saint Michel, dis-moi que ferons-nous alors?

L'ange : Bien!

L'âme : O seigneur, que ferons-nous alors?

L'ange : Ame, pourquoi ne t'arrêtes-tu pas?

L'âme : O seigneur saint Michel, dis-le moi!

L'ange : Tu sais la vérité, tu peux savoir la vérité, puisque Pierre le premier a parlé.

L'âme : Seigneur que fera saint Pierre?

L'ange : C'est lui qui jugera le premier, en second saint Paul, en troisième Jean Baptiste, ensuite tous les apôtres. Puis les saints ermites jugeront; puis les moines parfaits.

L'âme : O seigneur, que jugeront-ils alors?

L'ange : Les bons évêques rendront alors raison de toutes leurs ouailles.

L'âme : O seigneur, quoi d'autre?

L'ange : Alors viendront les bons prêtres et alors ils jugeront.

L'âme : O seigneur, que ferons-nous alors?

L'ange : Alors viendront les bons laïques et ils jugeront toutes les bonnes œuvres. Et ceux qui sont agriculteurs, qui accomplirent par leur labeur beaucoup de bonnes œuvres, toutes les bonnes œuvres, recevront tout bien.

L'âme : O seigneur, que ferons-nous alors?

L'ange : Alors viendront les femmes.

L'âme : O seigneur saint Michel, que ferons-nous alors?

L'ange : Je te le dis. Celui qui a dit «Va, femme, ne pèche plus de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire» les jugera.

L'âme : O seigneur, miséricorde, que ferons-nous alors?

L'ange : Je te le dis. Alors le Sauveur Roi proclamera tout bien pour ceux qui sont à sa droite et tout mal pour ceux qui sont à sa gauche. Alors il sera le roi, grand et fort, et tout le peuple sera soumis. Alors le Sauveur dira : «Toutes les nations je vous ai aimées. J'ai voulu que vous veniez à la Maison, vous ne l'avez pas voulu».

L'âme : O seigneur, que diront alors ceux qui firent le bien?

L'ange : Je te le dis, alors les justes répondront : Seigneur, quand t'avons-nous vu? Jamais nous ne t'avons vu : nous n'avons vu ni toi, ni les plus petits des tiens. Alors le Sauveur dira : quand vous avez agi pour l'un de ces petits, vous l'avez fait pour moi.

L'âme : O seigneur, que ferons-nous alors?

L'ange : Bienvenus les justes, bienvenus! Alors le Roi dira : «venez les bénis de mon père, prenez possession du royaume que je vous ai préparé depuis l'origine du monde». Alors une grande gloire sera sur eux.

L'âme : Ensuite, seigneur, que feront ceux qui sont à sa gauche.

L'ange : O âme, arrête-toi!

L'âme : O seigneur saint Michel, dis-le moi!

L'ange : Je te le dis. Ils iront au supplice éternel.

L'âme : O saint Michel, dis-moi, où vont ceux-ci? N'y aura-t-il pas, en outre, pour eux un ultime recours?

L'ange : O âme, je te le dis. L'indulgence de Dieu ira à leur secours et les anges de Dieu feront une tentative de rachat sur eux. Tous les saints intercéderont pour eux auprès de Dieu.

L'âme : O seigneur, tous seront-ils libérés?

L'ange : Nous pouvons les secourir, ce qui est peu de chose!

L'âme : O seigneur saint Michel, dis-moi, qui entreprendra le rachat?

L'ange : Je te le dis... et les douze apôtres entreprendront le rachat et tous les anges.

L'âme : O seigneur saint Michel...

L'âme : O seigneur, ceux qui n'auront pas été libérés, que feront-ils?

L'ange : Certainement, c'est mauvais pour eux.

L'âme : O seigneur... alors que feront-ils?

L'ange : O âme, pourquoi ne t'arrêtes-tu pas? Tu veux entendre ce qu'ils feront? Dieu, Dieu les rétribuera selon leurs œuvres. Après quoi il leur dira : «retirez-vous, maudits, dans le feu éternel, rendez compte de vos œuvres aux anges que vous avez servis!» Il n'y aura plus d'autre miséricorde. Là sera une maison de deuil et de ténèbres. Alors viendra le Sauveur.

L'âme : O seigneur, que fera le Seigneur Dieu?

L'ange : O âme, pourquoi ne t'arrêtes-tu pas?

L'âme : O seigneur, dis-moi, que ferons-nous alors?

L'ange : Je te le dis. Alors le Sauveur dira : «Venez à moi vous tous qui travaillez et êtes chargés de fardeaux et moi je vous rendrai des forces. Vous qui m'avez suivi, vous siégerez sur douze sièges, pour juger les douze tribus d'Israël. A présent venez à moi; moi je vous donne les joies éternelles, où vous demeurerez éternellement».

L'âme : O seigneur, que feront ceux qui entendent cette voix?

L'ange : Je te le dis. Ils se réjouiront sans fin.

L'âme : O seigneur saint Michel que ferons-nous alors?

L'ange : O âme, pourquoi ne t'arrêtes-tu pas?

L'âme : O seigneur saint Michel, dis-moi encore!

L'ange : Suis-moi!

L'âme : O saint Michel, où dois-je te suivre?

L'ange : Je te le dis. Je vais te montrer encore de grands biens, un grand Paradis. Vois!

L'âme : O saint Michel, O seigneur, comme est belle cette maison! Qu'est-ce, seigneur?

L'ange : Je ne te le dis pas à présent, mais vois cette autre.

L'âme : Je la vois, seigneur, quelle belle maison! quel beau Paradis! Dis-moi, seigneur, qu'est-ce?

L'ange : C'est le *refrigerium* des âmes justes. La troisième, tu ne peux la voir.

L'âme : O seigneur saint Michel, pitié!

L'ange : Je te le dis, tu ne verras pas la troisième avant que n'arrive le jour du Jugement du Seigneur.

L'âme : O seigneur, qu'allons-nous faire?

L'ange : Maintenant nous irons en Enfer.

L'âme : O seigneur, qu'y ferons-nous?

L'ange : Je te montrerai les tourments.

L'âme : O seigneur, ne permets pas que j'y entre!

L'ange : Je te le dis, il n'est homme sur terre qui ne doive le voir. Suis-moi et vois.

L'âme : O seigneur, qu'est ce que c'est?

L'ange : Les maisons où habitent les diables.

L'âme : O seigneur, qu'allons-nous faire?

L'ange : Suis-moi! Maintenant nous allons aller jusqu'à une eau large et puissante.

L'âme : O seigneur pourquoi ne me laisses-tu pas aller?

L'ange : Viens et je te montrerai. Vois!

L'âme : O seigneur, que font-ils ici?

L'ange : Là les malades resteront jusqu'au jour du Jugement.

L'âme : O seigneur, quels malades?

L'ange : Ceux qui ne sont pas suffisamment justifiés de leurs péchés, ils resteront sur cette rive.

L'âme : O seigneur, qu'allons-nous faire?

L'ange : Viens, je te montrerai. Vois!

L'âme : O seigneur, qu'est-ce?

L'ange : Ce sont les tourments; là resteront les impurs pour qu'ils fassent pénitence sur cette rive jusqu'au jour du Jugement de Dieu.

L'âme : O seigneur, grands sont ces tourments! Qu'allons-nous faire?

L'ange : Viens, je te montrerai. Suis-moi! Vois ce grand feu.

L'âme : O seigneur, qui est celui-ci?

L'ange : Vois Judas qui a trahi Dieu.

L'âme : O Judas, pourquoi as-tu vendu le corps et le sang de Notre Seigneur Jésus Christ? Pourquoi as-tu trahi ton Seigneur? Pourquoi as-tu tait cela?

L'ange : Il a fait beaucoup de mal, c'est pourquoi il recevra tout mal. Tu vois ces hommes? Celui-ci fut riche, maintenant il est pauvre.

L'âme : O seigneur, que fera-t-il? Recevra-t-il le pardon de son péché?

L'ange : Non, si ce n'est au Jugement Dernier. Alors lui seront remis tous ses péchés.
L'âme : O seigneur, qu'allons-nous faire?
L'ange : Je te le dis. Sortons de ce lieu de péril. Suis-moi. Maintenant je vais te montrer de grandes merveilles, telles que tu n'en as jamais vues. Vois!
L'âme : O seigneur, qu'est-ce?
L'ange : L'Enfer mauvais. Là se tiennent les adultères, les parjures, les faux évêques, les faux prêtres, les faux moines. Ils y resteront jusqu'au Jugement de Dieu.
L'âme : O saint Michel, qu'allons-nous faire?
L'ange : Suis-moi. Je vais te montrer encore tous les maux.
L'âme : O seigneur, quels sont-ils?
L'ange : Je vais te les montrer. Regarde toutes ces âmes.
L'âme : O seigneur, d'où sont-elles venues?
L'ange : Voici toute la terre. Elle n'est pas encore pleine. Toutes ne sont pas encore là. Vois-tu ce grand qui est enchaîné?
L'âme : Seigneur, je le vois.
L'ange : Ce fut un grand évêque de Cologne.
L'âme : O seigneur, qui fut-il?
L'ange : Pasteur, il ne fut pas un pasteur, plutôt un mercenaire : ce fut un loup.
L'âme : O seigneur, pitié. Aura-t-il le pardon?
L'ange : Non! Ce fut un grand pasteur, mais il n'observa pas les préceptes du Seigneur.
L'âme : O seigneur qu'allons-nous faire?
L'ange : Allons; je vais te montrer, suis-moi. Calme-toi maintenant, âme, calme-toi!
L'âme : O seigneur, pourquoi ne me laisses-tu aller?
L'ange : Je vais te montrer encore beaucoup de miracles. Suis-moi. Vois!
L'âme : O seigneur, qu'est-ce?
L'ange : Ce sont ceux qui travaillèrent pour tout bien, et ils resteront là jusqu'au Jugement de Dieu.
L'âme : O seigneur, pourquoi ne vont-ils pas au Royaume de Dieu?
L'ange : Ame, je te le dis. Nul n'y entrera jusqu'au Jugement de Dieu.
L'âme : O seigneur, que ferons-nous?
L'ange : Calme-toi, veux-tu que je te dise encore autre chose?
L'âme : Je le veux.
L'ange : Je te le dis. Beaucoup d'hommes sont dans le monde qui ne verront pas ce que tu vois.
L'âme : O seigneur, quoi?
L'ange : Je te le dis. Il y a beaucoup d'hommes qui ne verront pas ce que tu vois.
L'âme : O seigneur, laisse-moi retourner auprès de mes frères et je leur dirai tout ce que j'ai vu.
L'ange : Non! Sauf si le Seigneur, le Sauveur, le veut. Je te le dis : comme le lion rugissant, ainsi le diable est parmi tes frères. La miséricorde de Dieu fut sur eux à la sixième heure de cette

nuit, où le diable voulut étrangler un enfant vivant parmi tes frères.

L'âme : Je reconnais bien que c'est vrai, puisque j'y étais. Seigneur est-il libéré?

L'ange : Non! car il ne veut pas faire une confession vraie. Beaucoup disent : «nous servons le Seigneur», mais ils servent le diable. Qu'ils exposent toutes leurs fautes, tout ce qu'ils ont fait, par une vraie confession. S'ils ne le font pas, je te le dis, tu verras bientôt une grande épreuve. Que cessent ces grands murmures en ce lieu. Je te le dis : il y a un ancien qui n'est pas bien vu devant Dieu!

L'âme : O seigneur, qui est-ce?

L'ange : Tais-toi, âme! Tu ne dois pas tout savoir.

L'âme : O seigneur, si tu me laisses allez chez eux, je leur dirai tout cela.

L'ange : Tu ne dois pas tout savoir. Il y en a beaucoup qui ne veulent pas te croire. Le Seigneur te le démontre.

L'âme : O seigneur ils m'ont tant aimé. O seigneur, que feront mes frères? Ils sont quatre. O seigneur, le seigneur abbé, que fera-t-il?

L'ange : Tout bien. C'est un vrai Israélite dans lequel il n'y a pas de fourberie.

L'âme : O seigneur, le seigneur Frédéric que fera-t-il? Au nom de Dieu, dis-le moi!

L'ange : O âme, arrête-toi! Au nom de Dieu je te le dis, il fera des œuvres toutes bonnes, mais elles ne sont pas encore achevées.

L'âme : O seigneur, des autres frères dis-moi du bien.

L'ange : Je peux te dire du bien. Une vraie confession les secourra.

L'âme : O seigneur que fera...

L'ange : Pourquoi n'arrêtes-tu pas? Je ne te le dis pas.

L'âme : O seigneur, mon sang même et ma chair que fera-t-il? Dis le moi.

L'ange : Tout bien.

L'âme : Seigneur, qu'en est-il des deux frères qui s'enfuirent, Gotmund et Baudoin?

L'ange : Je te le dis, des demeures leur sont préparées en Enfer.

L'âme : O seigneur, dis-moi!

L'ange : Je te le dis, le seigneur abbé qui les a excommuniés a mal fait.

L'âme : Seigneur, parle moi de mes frères.

L'ange : Je te le dis, le Seigneur choisit douze apôtres et l'un d'eux fut un diable. Parmi tes frères il y a le meilleur et le pire.

L'âme : O seigneur que ferai-je?

L'ange : Je te le dirai.

L'âme : Pourquoi ne pas m'envoyer comme médecin de l'indulgence? j'irai chez eux et je leur dirai tout.

L'ange : Ce n'est pas en mon pouvoir, mais en celui du Seigneur.

L'âme : O seigneur, que feront mes frères? Je les ai tant aimés.

L'ange : Que puis-je te dire? Ils ont un pasteur.

L'âme : O seigneur, dis-moi.

L'ange : Je te dirais bien la vérité, mais toi, ils ne voudront pas te croire.
L'âme : O seigneur, ils me croiront bien.
L'ange : Si l'un croit, l'autre ne croit pas. Qui est de Dieu croit, qui n'est pas de Dieu ne croit pas. Ils connaissent tous les tourments, mais ils ne comprennent pas. Leur cœur est clos.
L'âme : Qui est le serpent?
L'ange : Ce sont les laïques. Mais ils entendent dire qu'il est bon de se fier au Seigneur plutôt qu'à l'homme.
L'âme : Qui peut venir au secours des frères?
L'ange : Écoute, âme, Albric, ce grand serpent, comme un lion rugissant tourne, cherchant qui dévorer.
L'âme : Seigneur, moi je ne l'ai pas vu; où est-il?
L'ange : Tout ce qu'il pense il le fait; il dit qu'il est fidèle mais il est infidèle.
L'âme : O seigneur, au sujet de l'ancien, qui est-il?
L'ange : Je te dis que, s'il ne se corrige pas, par le glaive de Dieu je le dénoncerai avec force devant le peuple.
L'âme : Malheur à lui! O seigneur, qui est cet homme? Qui sont les moines qui n'obéissent pas au seigneur abbé?
L'ange : Tu veux l'entendre? Dom Robert obéit.
L'âme : Que fait-il à présent?
L'ange : Je te dis qu'à présent il est à l'autel devant Dieu. Dis-moi quelles sont tes pensées. Pourquoi n'as tu pas dénoncé par une vraie confession ce que tu as pensé?
L'âme : Seigneur, je n'ai pas pensé à mal.
L'ange : Dénonce tes pensées.
L'âme : Seigneur, *mea culpa*, j'ai eu beaucoup de pensées.
L'ange : Qu'as-tu pensé? Fais une vraie confession.
L'âme : Seigneur, *mea culpa*, j'ai eu beaucoup de mauvaises pensées.
L'ange : Non, mais c'est bien si à présent tu peux t'exécuter.
L'âme : Seigneur, j'ai pensé cela : que le Seigneur visiterait Saint-Bertin.
L'ange : Je te le dis, il y a là beaucoup de péchés : la miséricorde de Dieu visitera ce lieu.
L'âme : *Deo gratias, Deo gratias*.
L'ange : Je te le dis, il y a beaucoup d'esprits malins en ce lieu... au Sauveur.
L'âme : Où est le Sauveur?
L'ange : Bientôt il viendra...
L'âme : Seigneur, sauveur et rédempteur du monde, donne-moi le secours de ta miséricorde.
Le Sauveur : Que demandes-tu?
L'âme : O Seigneur, miséricorde et pardon pour tous mes péchés. Au sujet de mon maître veille sur lui, protège-le.
Le Sauveur : Je te le dis, quand saint Bertin vint là, il y avait beaucoup de diables; jamais, cependant, ils ne furent autant que maintenant.
L'âme : O Seigneur... de ce lieu et de tous les frères qui s'y trouvent.

Le Sauveur : Je te le dis, ils agissent comme s'ils étaient du monde.
L'âme : O Seigneur, laisse moi aller chez eux; je leur dirai qu'ils abandonnent le monde. Laisse moi aller trouver l'évêque. Je lui dirai de veiller sur ce lieu.
le Sauveur : Garde le secret de cette parole!
L'âme : Laisse moi aller chez le seigneur abbé; je le dirai à lui seul.
Le Sauveur : Si tu le dis aux autres, tu mourras de mort. Maintenant va en paix, garde ton secret.

Ceci dit, une fois l'âme retournée au corps, ce frère se dressa à l'instant sous nos yeux, il parla en cherchant un peu à dissimuler tout cela. Ceci eut lieu le quinze des kalendes de Mai, l'an de l'Incarnation du Seigneur 1011.

B – La vision de 1012

La seconde lettre écrite par Richard date de l'année suivante. Un frère tombe malade le quatre juillet, son état s'aggrave et, le premier août, il est quasiment mort, son âme quitte son corps, ravie en extase[23]. Comme dans le cas précédent «seule la langue formait des mots en l'absence de l'esprit»[24]. Trois heures après, le moine revient à lui et confirme le contenu de ce que sa langue a dicté.

Son âme, à la sortie du corps, est attendue par les princes des ténèbres qui la transportent, plus vite que cela ne peut être dit, dans une demeure *(domus)* pleine de ténèbres et d'une fumée puante. C'est une cité *(civitas)* immense dont les murs, à l'intérieur, sont couverts d'inscriptions relatant tous les péchés commis depuis la naissance du monde, et qui n'ont pas été confessés et remis par la pénitence. L'âme est accueillie par des coups de bâtons que lui assènent des démons et elle est mise en accusation. On lui présente des morceaux de parchemin et des cahiers qu'elle avait conservés à son usage personnel sans l'autorisation du prieur. Sur le mur sont inscrites plusieurs fautes dont elle ne s'était pas souvenue en confession. Elle est donc soumise aux tourments. Pendant ceux-ci elle ne perd pas, cependant, sa confiance dans la miséricorde de Dieu. Elle sait qu'elle mérite ces châtiments et que c'est à cause de ses péchés qu'elle a été accueillie par des démons. Le démon, pendant ce temps, l'insulte, lui suggère de devenir sienne, suivant le droit de la *militia* terrestre, et lui demande de l'adorer pour être libérée des tourments. L'âme refuse, crache au visage du démon et lui tient tête en priant Dieu. Le diable, au cours de la dispute, prétend qu'il est lui-même Dieu, car il sait tous ses péchés et il est à l'origine de toutes les fautes commises par ses frères. Il assure même qu'il le tient en sa possession ainsi qu'un autre moine dont il a provoqué la mort subite.

[23] P. 386/51 – 387/1.
[24] P. 386/54 – 387/1 : *sola absente spiritu referebat lingua.*

Finalement l'ange – Michel, on le saura plus tard – apparaît. Il ordonne à l'âme de le suivre, mais celle-ci demande et obtient la faveur de retourner un court moment exhorter et avertir ses frères terrestres. Ceci fait, elle suit l'ange et se trouve dans une autre demeure *(domus)*, lieu de lumière, sur les murs de laquelle sont inscrites toutes les bonnes œuvres faites sur terre, notamment les dons aux pauvres. Tous les objets de ces aumônes sont même représentés «substantiellement»[25].

Suit une visite de l'Enfer proprement dit, à la suite de l'ange. C'est un immense espace plein de tourments. On y distingue les ténèbres puantes, la poix enflammée, les flammes pures, le froid et la neige d'hiver qui servent à torturer les pécheurs. Chacun subit une peine appropriée à ses péchés. A part, l'âme voit un feu, constitué par les péchés et offenses quotidiens des hommes, préparé pour le comte de Flandre Baudoin IV. Elle se propose pour aller l'avertir de ce qui l'attend, mais l'ange affirme que c'est inutile, qu'il ne la croira pas. Plus loin se trouve un étang d'eau très froide et gelée avec de la neige, et dont émane une vapeur mortelle qui monte jusqu'aux cieux. C'est le supplice réservé aux femmes adultères et prostituées. Leurs mamelles sont dévorées par des monstres horribles et une multitude de serpents. Ensuite l'âme rencontre quelques personnages : le père d'un moine auquel il avait été fait allusion dans la vision de l'année précédente, un riche avare nommé Sciherus dont nul ne sait, sauf le Christ lui-même, s'il aura droit à la miséricorde, le jeune frère aussi du visionnaire lui-même.

L'âme interroge alors l'ange sur la date du Jugement Dernier, mais celui-ci la fait taire et sortir des lieux des tourments, situés en bas et à l'opposé du lieu paradisiaque vers lequel il l'entraîne. Celui-ci est sur une montagne où sont édifiées des demeures *(mansiones)* destinées à chacun des frères. Plus haut l'ange montre à l'âme une demeure *(domicilium)* d'or pur qui a la forme d'une très petite chambre. Malgré une lacune du texte, les paroles de l'ange permettent de comprendre qu'il s'agit du secret des mystères célestes les plus secrets. Cela correspond à

> «ce que l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu et à quoi le cœur de l'homme n'a pas accès»[26].

Une petite ouverture se trouve dans cet édifice dont vient une merveilleuse odeur. Comme l'âme s'extasie l'ange lui ordonne de s'approcher, de regarder et de lire. Elle n'y parvient pas d'abord, mais finit par accommoder un peu ses yeux à l'intensité de la lumière et elle lit :

[25] P. 388/27 : *quasi substantiali edicens materia.*
[26] P. 390/1-2 : I Cor 2/9.

«Il viendra, il viendra le jour du Seigneur, bientôt comme un voleur»[27].

L'ange la pousse à lire la suite, qu'elle ne parvient pas à déchiffrer complètement. Les lettres qui désignent les nombres lui paraissent seulement signifier qu'il reste peu de temps avant le Jugement Dernier.

L'ange ensuite mène l'âme devant saint Pierre au pouvoir duquel il l'abandonne. Celui-ci la fait immédiatement ligoter et exige d'elle la dette d'un vœu fait après avoir recouvré la santé, le jour de sa fête. A ce moment, Richard intercale le récit de la vie de ce moine, qui fut d'abord chanoine et décida de quitter le monde deux années auparavant. Il avait alors fait vœu de pauvreté entre les mains d'un homme de Dieu en prenant saint Pierre à témoin de sa résolution. Mais ensuite il avait abandonné celle-ci. Tombé malade et désespérant de guérir, il avait fait vœu, le jour de la fête de saint Pierre, d'aller en pèlerinage à Rome. Il ne l'avait pas accompli mais était devenu moine peu de temps après. Maintenant, ligoté devant saint Pierre, il le supplie de lui pardonner. Sur ces mots il revient à lui devant ses frères qu'il adjure de prier pour lui. Les frères aussitôt entreprennent de célébrer la messe. L'âme retourne alors dans l'Au-delà et voit revenir l'ange Michel qu'elle appelle à son secours. Celui-ci la ramène devant saint Pierre, elle promet de s'amender et l'ange la renvoie en paix. La vision s'achève sur ces mots.

C – La décomposition du voyage

Si l'on examine à la suite les visions de Flothilde et des deux moines de Saint-Vaast, on se rcnd compte facilement que le genre littéraire du voyage s'est disloqué. Le phénomène d'extase, de départ de l'âme hors du corps, existe encore – mais il s'intègre dans des ensembles différents. Flothilde a des visions successives qui ne l'entraînent pas toujours dans un Au-delà véritable. En fait, elle visite le plus souvent les lieux qui lui sont familiers, y compris sa propre maison familiale. Les deux moines voient bien leur âme partir visiter Enfer et Paradis, mais leur langue reste en activité pour servir d'émetteur. Qui plus est, le second d'entre eux fait des va-et-vient qui montrent qu'il n'est pas vraiment absent complètement. On se souvient que Bernold aussi voyageait avec aisance entre la terre et l'Au-delà. De même, le prêtre Fulrad racontait de son lit ce qu'il subissait en Enfer. En fait, si le genre littéraire est ainsi malmené, c'est – on peut le soupçonner – parce que les phénomènes d'hallucination prennent le dessus. Le narrateur semble avoir la volonté de traduire

[27] I Th. 5/2.

l'expérience, en l'interprétant beaucoup moins que dans le cas de Barontus ou de Wettin. Cette recherche d'une certaine authenticité peut provenir aussi d'une volonté de «faire vrai». Elle n'en suppose pas moins l'existence de phénomènes psychologiques observés et retransmis au moins partiellement.

Un autre élément traditionnel qui a tendance à disparaître est la notion d'itinéraire. On ne peut reconstituer clairement ni celui de Flothilde ni celui des moines de Saint-Vaast. Il faut tenir compte de plus, dans ce dernier cas, d'une reconstruction partielle probablement opérée après le retour des extatiques, lorsque les notes des notaires sont confrontées aux souvenirs des voyageurs. On s'en rend compte dans la première partie de la premièrc vision, quand on voit énumérer cinq lieux infernaux à la suite[28]. De même, dans l'expérience du second moine, figure une description globale des supplices qui paraît bien une mise au point faite après coup[29]. Chez Bernold, on arrivait tout de même à reconstituer une composition symétrique des peines, en fonction de l'ordonnance des lieux et de l'état des suppliciés. Ici ce n'est plus possible. On ne peut, par exemple, nettement distinguer les tourments temporaires de ceux qui seraient définitifs. En outre, la perspective temporelle est elle-même brouillée. C'était déjà nettement le cas chez Flothilde. Les péripéties qu'elle subissait ou dont elle était témoin mélangeaient des allusions à l'actualité immédiate et au domaine eschatologique. Les deux moines de Saint-Vaast font de même. L'attente du Jugement Dernier et même la présence d'Élie, d'Énoch ou l'évocation de l'Antéchrist apparaissent superposées aux descriptions de l'Au-delà actuel. La forme dialoguée contribue certainement à amplifier cette impression. Il n'en reste pas moins que Richard de Saint-Vanne n'a pas cherché à la rectifier.

Un autre élément, commun aux visions de Flothilde et à celles des moines de Saint-Vaast, est l'atmosphère de tension extrême qui les habite. Une différence préalable existe cependant : Flothilde ne semble pas craindre pour son salut personnel. Les démons qui la tracassent, sous une forme ou une autre, ne peuvent entamer l'assurance de sa démarche[30]. Elle triomphe des épreuves un peu comme jadis les jeunes vierges subissaient le martyre, Thècle, Perpétue, Blandine et bien d'autres, dont elle pouvait sans doute entendre évoquer la passion au jour de leur fête. En revanche, les moines subissent les épreuves dans l'Au-delà parce qu'ils se sentent et sont

[28] *Chronicon*, p. 382/5-28.

[29] P. 388/50 – 389/24.

[30] A la fin des tourments, que lui font subir les cavaliers, un vieillard l'accueille en se réjouissant et les clercs lui font boire une eau très limpide dans un très beau vase (*Annales*, p. 172).

coupables. On peut se référer encore une fois au cas du prêtre Fulrad. Mais il faut reconnaître qu'habituellement le visionnaire est renvoyé sur terre pour expier ses péchés. C'est le cas de Barontus ou de Wettin. Seul Fursy subissait une purification dans l'Au-delà. Les moines de Saint-Vaast sont molestés et torturés avant d'être renvoyés sur terre.

Une autre raison qui explique la tension dont témoignent ces visions tient à l'atmosphère troublée dans laquelle elles naissent. C'est évident dans le cas de Flothilde, puisque la lutte pour le contrôle de Reims fait rage à cette époque et que les échos en sont très présents. Mais à Saint-Vaast en 1011 et 1012 la situation est également difficile. Richard a beaucoup de mal à imposer la réforme, une tentative de meurtre a eu lieu contre sa personne[31]. De plus, l'extension à Saint-Bertin de cette même réforme se heurte à de graves difficultés[32]. La tension eschatologique très forte traduit sans doute cette anxiété du petit nombre des moines réformés, qui cherchent la perfection et le salut pour eux-mêmes et veulent l'étendre au plus grand nombre de leurs frères, alors qu'ils ont conscience que la fin du siècle est dans peu de temps[33]. Pas plus en 940-41 qu'en 1011-12 cette tension eschatologique n'est liée à un quelconque anniversaire. Dans la deuxième vision de Saint-Vaast, le seul évoqué est celui de la Saint-Pierre-aux-Liens. C'est le retour du premier août dans les conversions successives du moine, et le symbole des liens rappelant le vœu qui jouent le rôle central et provoquent l'angoisse du visionnaire. Il n'est pas interdit de penser que le déclenchement de la crise hallucinatoire vienne de là. Il semble que son entrée au monastère ait été un substitut à son vœu de pèlerinage à Rome. S'il ne l'a pas accompli, c'est par obéissance à la volonté de son abbé[34], mais il n'est pas pleinement rassuré pour autant et l'approche de la fête de Saint-Pierre-aux-Liens fait grandir son anxiété. On ne peut cependant pas avancer d'hypothèse semblable pour le premier visionnaire. Globalement parlant, le monastère de Saint-Vaast en voie de réforme est dans une situation qui peut le faire assimiler à une ville en état de siège, comme Reims en 940. Les personnes rencontrées dans les tourments accentuent l'écart entre la vie monastique, qui destine ses fidèles aux *mansiones* construites au Paradis, et la vie laïque,

[31] Voir H. Dauphin, *Le bienheureux Richard*, pp. 179 et 241.

[32] Il y est fait allusion dans la première vision de Saint-Vaast (p. 386/29-31).

[33] P. 396/24-25. L'atmosphère de la communauté de Saint-Vaast semble très troublée, comme en témoigne la fin du dialogue entre l'ange et le premier visionnaire. Il y est question de deux moines fugitifs (p. 386/3-6), de moines qui obéissent et d'autres non (p. 386/22-24).

[34] P. 391/6-8.

menée par des princes comme Baudoin IV de Flandre ou Albert de Namur, ou des évêques comme celui de Cologne et l'anonyme de la seconde lettre[35]. Les visions antérieures ne laissaient pas cette impression d'un petit nombre d'élus opposés à un monde hostile. Cela tient sans doute à l'empreinte de Richard de Saint-Vanne et à la ferveur réformatrice du petit groupe fragile qui l'entoure.

4 – La *Vision d'Odon d'Auxerre*

A – L'auteur

Un texte, connu sous le titre inexact de *Visio Anselli*, raconte la vision en songe d'un moine à Saint-Rémi de Reims. Une lettre-préface désigne l'auteur du texte : *frater Ansellus scolasticus*, et le dédicataire : l'abbé d'Auxerre Odon[36]. Le contenu de la lettre laisse entendre clairement que c'est ce dernier qui aurait eu la vision alors qu'il se trouvait à Reims[37]. Un manuscrit du XII[e] siècle, signalé par Dom A. Wilmart, et qui ne contient pas l'adresse de la lettre porte, cependant, un titre général où l'auteur est désigné comme un «frère Anselme» *de monasterio sancti Germani Autisiodorensis episcopi*[38]. Dom Wilmart a émis l'hypothèse que cet Anselme serait le même que l'*Ansellus* des autres manuscrits, et qu'il correspondrait à un *Ansellus archidiaconus* qui signa une charte à Auxerre en 1063[39]. Il a signalé, également, qu'au monastère de Saint-Germain d'Auxerre il y avait un abbé du nom d'Odon de 1032 à 1052[40]. Il résulterait de ces rapprochements qu'Ansel ou Anselme, au moment où il était moine et écolâtre à Saint-Germain d'Auxerre, aurait rédigé, entre 1032 et 1052, une vision que son abbé, Odon, aurait eue alors qu'il était à Saint-Rémi de Reims. Tout ceci reste problématique. Le moine Ansel aurait-il pu sortir du monastère pour devenir archidiacre du diocèse? En outre, le texte de la vision magnifie le passé de Reims et ne parle jamais d'Auxerre. Il est vrai que l'on trouve dans les *Histoires* de Raoul Glaber un récit qui rappelle la fin de la vision dite d'Ansellus. Or Raoul a séjourné à Saint-Germain d'Auxerre et a pu connaître l'abbé Odon[41]. Cependant nulle part il ne cite son nom. De

[35] Dans le dialogue de la première vision figure cet échange sans ambiguïté : *Anima – Quis est serpens? Angelus – Laici homines sunt* (p. 386/16-17).

[36] Voir Dom A. Wilmart, *La lettre-préface* et Dom J. Leclercq, éd., *Une rédaction en prose de la «Visio Anselli»*. Le titre *Visio Anselli* est inexact puisqu'Ansellus n'est que le rédacteur de la *Visio* : voir *infra* n. 37.

[37] Voir R. A. Shoaf, *Raoul Glaber et la «Visio Anselli scholastici»*, p. 216.

[38] Voir Dom A. Wilmart, *La lettre-préface*, p. 283.

[39] *Ibid.*, p. 284 et Dom J. Leclercq, p. 189 et n. 7 et 8.

[40] Dom A. Wilmart, *La lettre-préface*, p. 284 et n. 2 et Dom J. Leclercq, *op. cit.* n. 36 *supra*, p. 191 : adresse de la lettre où *Ansellus* est remplacé par *Anselmus*.

[41] Voir R. A. Shoaf, *Raoul Glaber*, et *id.*, *The «Visio Anselli Scholastici»*.

plus, alors qu'il situe généralement les visions qu'il raconte, dans ce cas il ne le fait pas. Il reste donc possible qu'il n'ait connu cette histoire que par l'intermédiaire d'un écrit, à Saint-Germain d'Auxerre ou ailleurs. Quoiqu'il en soit la vision est rattachée aussi à la tradition rémoise.

Elle nous est connue par deux versions. L'une en prose, la plus ancienne, a été transmise par un seul manuscrit de Subiaco du XVe siècle[42]. En revanche, une adaptation en octosyllabes rimés semble avoir été répandue, puisqu'il en reste sept manuscrits au moins[43]. La version en vers suit de près celle en prose, elle ajoute cependant, au début, un éloge de la ville de Reims qui fait remonter sa fondation à Remus, frère de Romulus. Elle célèbre, de plus, la mémoire de saint Rémi avec un détail curieux. La vie écrite par Hincmar racontait qu'au moment de son élection, alors qu'il hésitait à l'accepter, un rayon lumineux était descendu sur lui, et qu'il avait senti, en même temps, la liqueur de l'onction descendre sur sa tête[44]. L'auteur du poème fait porter le chrême par une colombe, comme pour le baptême de Clovis – dont il ne parle d'ailleurs pas[45]. Il fait arriver également le moine visionnaire, dont il ne donne pas le nom, le jour de la fête de saint Rémi, le 1er octobre[46]. La version en prose se contente de rappeler brièvement la mémoire de saint Rémi, sans mentionner de date d'arrivée, mais, plus loin, situe la vision le dimanche de la Résurrection[47].

La lettre-préface adressée à l'abbé Odon par l'écolâtre Ansel ou Anselme explique comment le second a écrit sur l'ordre du premier. Ce dernier aurait raconté en public la vision et l'écolâtre veut seulement reproduire le contenu de ce récit. Celui-ci commence par une évocation du lit de Salomon, dont le dossier en or représente la sagesse, le coussin pourpre le chœur des martyrs et la table, constituée par la charité, les âmes simples et faibles qui recherchent leur créateur. Ce prélude, reproduit par la version en vers, propose une courte exégèse d'un passage du Cantique des Cantiques, qui pourrait bien être une allusion à une œuvre perdue d'Hincmar[48].

[42] Edité par Dom J. Leclercq, pp. 191-195.

[43] Edité par Edelestand du Méril, *Poésies populaires latines antérieures au XIIème siècle*, Paris 1843, pp. 200-217. Pour les manuscrits voir Dom A. Wilmart, *La lettre-préface*, p. 284 n. 4 et Dom J. Leclercq, p. 188 n. 4.

[44] *Vita Remigii*, 3, éd. Krusch, MGH SRM III, pp. 263-264.

[45] V. 30-43, Du Méril, pp. 202-203. Pour le baptême de Clovis voir *Vita*, 15, pp. 296-300.

[46] V. 44-53, p. 203. A moins qu'il n'y ait une erreur de lecture de Du Méril.

[47] Leclercq, p. 191/28-30 et 192/11-12 : *Namque completa tristicia dominice passionis cum gaudia tractaremus resurrectionis ante officium nocturnale.*

[48] Cant. 3/9-10. Sur l'œuvre d'Hincmar voir J. Devisse, *Hincmar*, pp. 54-61 et B. Taege, *Zum «Ferculum Salomonis»*.

Le récit proprement dit est mis dans la bouche d'Odon lui-même. Il entend donc reproduire le discours que celui-ci avait tenu en public et au cours duquel il avait raconté sa vision, suivant ce qu'Ansel ou Anselme a affirmé dans la lettre préface[49]. Or ce discours n'a certainement pas été fait à Auxerre mais à Reims. En effet, Odon, par la plume d'Anselme, après avoir expliqué qu'il était venu à Reims et avait été accueilli charitablement par les moines, ajoute :

> «Je juge très mal, alors que je demeure en ce lieu et que j'y suis uni à la charité des frères, de cacher ce qui m'a été montré par le Seigneur»[50].

Dans ces conditions l'absence d'allusion à Auxerre se comprend mieux, ainsi que le caractère rémois du document. D'autant plus qu'à cette époque il y a à Reims un écolâtre nommé Anselme que l'on connaît par le récit qu'il a fait de la consécration de la basilique de Saint-Rémi par Léon IX en 1049, consécration suivie d'un concile réformateur[51]. Odon ayant été abbé d'Auxerre de 1032 à 1052, les dates concordent.

B – La vision

Le récit commence par une longue invocation destinée à justifier la révélation dont Odon a été l'objet par sa vision. Il dormait dans le dortoir avec les autres moines avant l'office des matines du dimanche de la Résurrection. Il se voit en rêve dans l'église Saint-Rémi pendant la messe du dimanche des Rameaux. Il est sur l'ambon, remplissant l'office de diacre, et vient d'achever la lecture de l'Évangile de la Passion. Il tient encore dans ses bras l'évangéliaire quand il voit le Christ descendre de la croix, placée en face de lui, et, tenant dans sa main droite une croix, lui demander :

> «Crois-tu, frère, à ce que tu as lu?»

Odon répond par une profession de foi dans la divinité du Christ Rédempteur, mort et ressuscité. Le Christ lui dit alors :

> «Suis-moi et tu verras où je vais».

En un instant tous deux se retrouvent aux Enfers. Les ministres des ténèbres prennent la fuite devant la fulgurance du Christ. Celui-ci appelle les âmes qu'il a purifiées et les remet entre les mains des anges qui l'escortent en multitude. Tous sont transportés très vite jusqu'aux Cieux pendant qu'une plainte immense retentit dans

[49] Leclercq 191/7-8.
[50] Leclercq 191/32-33.
[51] Voir L. Falkenstein, art. *Anselm von St. Remi*, LM. I (1980) col. 689 : le texte d'Anselme est dans PL 142/1415-1440.

les Enfers. Odon a suivi, bien entendu, le mouvement, son corps étant délivré de toute pesanteur. Le Sauveur lui demande alors où il veut aller, et celui-ci répond qu'il désire rester avec le Christ. Mais il s'entend répondre que son temps n'est pas venu et qu'il doit retourner au monastère. Il se met à trembler et exprime sa crainte d'avoir à repasser par un chemin plein d'ennemis infernaux. Le Christ ordonne à un démon qui se trouve là de le ramener sain et sauf à sa demeure, en ajoutant :

> «Veille à ce qu'il ne soit touché par personne, mais que tous ses ennemis soient terrorisés par la puissance royale».

Le chemin du retour passe par un chaos ténébreux, jusqu'aux «horribles demeures» où la foule des «éthiopiens» se presse la gueule ouverte, «comme des loups faméliques», pour se saisir d'Odon. Mais le démon-guide les en dissuade :

> «Que représente notre force contre celle du roi universel?»

Il rappelle que leur maître jadis,

> «Quand il a essayé d'engloutir l'Immortel, a été contraint de vomir ce qu'il avait englouti».

C'est ainsi qu'Odon flanqué de son guide se retrouve à Saint-Rémi. Il va replacer l'évangéliaire sur l'autel épiscopal et dépose la chasuble, l'étole et l'aube sur la table d'autel avant de regagner son lit.

Mais quand il est étendu son guide se plante devant lui, avec

> «ses yeux sanguinolents et ses pieds semblables à ceux d'un ours»,

et lui demande, en échange du service qu'il vient de lui rendre, de lui faire une place dans son lit. Odon, confiant dans la force du Christ, accepte. Commence alors un curieux dialogue dans le lit. Le moine demande au démon pourquoi le Christ est allé aux Enfers et a causé

> «un tel chagrin à l'Averne»,

renouvelant ainsi ce qu'il avait fait le jour de la Résurrection où, portant sa croix, il avait brisé les portes de l'Enfer et délivré les prisonniers. Le démon est contraint de répondre, il l'avoue, par la force du Christ. Mais ne pouvant faire taire son tempérament, il développe un discours par antiphrase assez cocasse :

> «Les évêques sacrilèges et les abbés qui ne suivent pas la règle, les mauvais prêtres, eux et leurs diacres menteurs, les moniales adultères avec leurs petits clercs, les moines envieux et agités qui murmurent, rigoureusement appliqués aux prières diurnes et nocturnes tout au long de l'année, par leur bavardage nous causent cette peine. Mais également les travailleurs *(laboratores)* si avares et parcimonieux par les aumônes dont ils réconfortent les miséreux, dépouillent notre camp, comme tu le vois. Ainsi quiconque, d'une

Pâque à l'autre, aura pu être de la sorte racheté des peines par ses amis sera sauvé. Cependant personne ne sort de chez nous sans avoir fait auparavant des œuvres qui plaisent à Dieu, par lesquelles de bons mérites sont acquis. En effet, les homicides, les coléreux, les luxurieux, les adultères, les ravisseurs, ceux qui pèchent contre nature, les parjures, ceux qui font sans cesse des actes hostiles à Dieu sont tout à fait des nôtres et sont condamnés avec nous à perpétuité. Donc cette fête, qui pour vous est par dessus tout la plus favorable, est pour nous absolument terrible et terrifiante parce que tout ce que nous avons amassé, pendant l'année entière presque sans interruption, nous le perdons entièrement en cette seule nuit».

Après cette révélation, Odon naïvement cherche à convertir son interlocuteur : pourquoi lui et ses pareils ne se laissent-ils pas fléchir, et ne s'humilient-ils pas sous la main du Tout-Puissant pour retrouver par ce moyen ce qu'ils ont perdu par orgueil? Le démon répond par une belle déclaration de haine au genre humain et au Christ, dont il ressort que les hommes occupent, en fait, la place laissée par les diables déchus. Par l'intermédiaire de Jésus les esclaves sont devenus des seigneurs et règnent sur les démons. Odon réplique en condamnant l'orgueil de son voisin de lit. La conversation se poursuit, mais le sommeil en a livré à l'oubli la majeure partie. Cependant, à la fin, le démon ne peut s'empêcher de se laisser aller à sa tendance foncière en essayant de faire chuter son hôte. Il lui suggère qu'au moment du coup de cloche appelant aux matines, il n'est pas raisonnable de se précipiter de peur d'arriver le dernier au chœur, sans mesurer le tort que peut causer une rupture brutale du sommeil. Il vaut mieux rester un moment au lit pendant la récitation du psaume 94, en ménageant son corps qu'une rude journée attend, et gagner sa rangée mieux dispos. Bien entendu cette insinuation s'attire une réplique indignée de la part du moine qui demande au démon en quoi le concernent les cantiques. Celui-ci répond qu'il cherche simplement à attraper tout ce qui passe à sa portée pour faire le plus de mal possible. Sur ces mots il est chassé du lit et du monastère.

C – La révélation

Cette vision est présentée par Odon comme une révélation qui lui a été faite par le Christ lui-même[52]. L'auteur de la version en vers évoque à ce sujet les visions d'Ézéchiel et de Daniel[53]. C'est le Christ qui sert de guide, même si c'est le démon qui donne ensuite le sens

[52] Leclercq 191/33 : *quod mihi ostensum est a Domino*; 192/4-5 : *Salvator qui dignatus es fieri revelator.*

[53] V. 65-67.

général de la révélation. Par ailleurs, la distinction habituelle entre le narrateur et le visionnaire est ici moins nette que d'habitude, puisqu'Anselme prétend restituer seulement le discours d'Odon. Cette façon de présenter la vision rappelle celle de Richard de Saint-Vanne, qui avait fait recueillir par un notaire les paroles du visionnaire. En même temps que cet effort d'authenticité, se fait jour un écart grandissant avec le schéma classique du Voyage. Comme chez Flothilde et Richard, l'itinéraire a disparu ou plutôt il a été réduit à sa plus simple expression. Odon, à l'aller comme au retour, passe par les Enfers comme si ces derniers se trouvaient entre la terre et le ciel. En fait deux éléments sont confondus sans doute volontairement : le caractère dangereux de l'espace atmosphérique peuplé de démons et la localisation de l'Averne. L'emploi de ce terme implique vraisemblablement une situation souterraine[54]. L'Enfer est une *regio*[55] qu'Odon quitte en s'élevant avec son corps allégé[56]. Au retour, il doit traverser une zone pleine d'*hostibus tartareis*[57] où il rencontre les démons, c'est un *tenebrosissimus cahos*[58] dont il sort en passant *per medios telorum acies et per teterrimos ignes immensosque voragines*[59]. Cette conception de l'atmosphère rappelle celles de la *Vision de Fursy* ou du moine de Wenlock avec cet immense brasier entre ciel et terre. Cet espace dangereux sépare aussi bien l'Enfer du ciel que celui-ci de la terre. La vision d'Odon est cosmique comme celles de Fursy, Barontus ou du moine de Wenlock, et rompt avec la tradition de Bède.

De même, on ne retrouve plus les subdivisions à l'intérieur de l'Enfer. Celui-ci est un Enfer-Purgatoire où deux catégories de pécheurs sont mêlées : ceux qui sont sauvés chaque année à Pâques après avoir été purifiés[60], et ceux qui restent éternellement en compagnie des démons[61]. Les moines de Saint-Vaast distinguaient des types de supplices, mais sans préciser toujours la durée des châ-

[54] Voir Prudence, *Psychomachie* 93-94 :
...Claudere Auerno,
Inque tenebrosum noctis detrudere fundum!;
Hamartigenia 961-962 :
Esto, cauernoso...
...tristis me sorbeat ignis Auerno.

[55] Leclercq 192/26.

[56] Leclercq 192/44.

[57] Leclercq 193/4.

[58] Leclercq 193/12.

[59] Leclercq 193/27-28.

[60] Leclercq 192/29-30 : *Dominus autem, evocans omnes quas sibi clementissime purgaverat animas...*

[61] Leclercq 194/8-11 : *Nam homicide, iracundi, luxuriosi, adulteri, raptores, contra naturam peccantes, periuri, qui cuncta Deo semper contraria agunt omnino nostri sunt et in perpetuum nobiscum condempnati* (discours du démon).

timents. De même, dans le Paradis, les textes de Bède ou de saint Boniface séparaient ceux qui ne pouvaient encore entrer au Royaume des Cieux de ceux qui s'y trouvaient déjà. Ici les pécheurs sauvés sont emmenés par le Christ lui-même, ce qui laisse à penser qu'ils resteront avec lui. La trajectoire spatiale est donc simplifiée, au même titre que la structure pénitentielle. Celle-ci, de plus, se trouve inscrite étroitement dans le cycle liturgique annuel, puisque l'Enfer est évacué de ses pénitents à chaque fête de Pâques. Mais on comprend bien que ce système est absurde à première vue. On ne peut imaginer que tous seraient également purifiés à Pâques, même ceux qui seraient morts seulement quelques jours avant. Ce paradoxe n'est pas une preuve de la naïveté d'Odon ou d'Anselme, mais le signe d'une démarche symbolique différente. Le temps liturgique n'est pas le même que le temps humain. Or, depuis saint Augustin, on s'était efforcé d'adapter le temps humain à l'Au-delà. Ici c'est le temps liturgique qui s'introduit dans l'Au-delà. Il s'agit, bien sûr, d'un temps symbolique puisque dans une seule année liturgique on fait entrer la vie entière du Christ, et que tous les saints morts depuis les origines du christianisme ont leur anniversaire chaque année. Inscrire au calendrier le jour de libération des morts n'est pas plus absurde, dans ces conditions, que de fixer au 2 novembre la commémoration des défunts[62]. Le temps liturgique n'est pas obligé d'avoir avec le temps eschatologique plus de rapports directs qu'il n'en a avec le temps historique. Il les soumet tous deux au même type de contraintes. De même que le temps calendaire, au sens large, est un

> «tiers-temps entre le temps psychique et le temps cosmique»,

suivant l'expression de Paul Ricœur[63], le temps liturgique a la même fonction entre le temps de l'histoire religieuse et le temps de l'eschatoogie individuele ou collective. Si la vision d'Odon avait été suivie d'effet, on aurait pu célébrer à Pâques la délivrance de l'Enfer des âmes purifiées, dont on aurait commémoré la mort au 2 novembre précédent.

Cette contraction du temps et de l'espace, que nous avons remarquée dans la vision, se retrouve aussi dans les circonstances qui sont à son origine. Au départ, il y a un rêve pendant le temps de sommeil qui précède le chant des matines. Le voyage lui-même, si on peut lui conserver ce nom, se déroule dans un temps humainement très bref. Odon qui vient de lire la Passion est encore sur l'ambon, le livre sur son bras. Quand il est de retour, il est encore dans la même position et va poser le livre sur l'autel épiscopal, avant

[62] Voir sur ce thème J. L. Lemaître, *L'inscription dans les nécrologes clunisiens*, pp. 154-155.

[63] *Temps et récit III : Le temps raconté*, Paris 1985, p. 156.

de retirer ses vêtements liturgiques. Cette contraction remarquable du temps psychique équivaut, en fait, à son annulation. C'est une manière symbolique de situer hors du temps l'action qu'accomplit le Christ. Cette action est une révélation divine, nous l'avons vu. Il est logique qu'elle soit située dans un temps sans commune mesure avec celui qui est décompté sur terre. De même, un mythe de fondation est indatable, il est immémorial, placé *in illo tempore*[64]. De là vient l'exclusion de la durée et aussi de l'itinéraire. La descente du Christ aux Enfers n'est pas elle-même considérée comme un événement historique unique, elle se renouvelle chaque année dans la liturgie, au même titre que la Passion ou la Résurrection. Ce n'est pas, cependant, en cela que consiste la révélation, mais dans le fait de la délivrance des défunts purifiés. Or, celle-ci n'est pas opérable seulement à Pâques, elle peut l'être aussi à chaque commémoration de la Résurrection, chaque dimanche ou même à chaque célébration de la messe. On ne peut penser qu'Odon ignorait le rôle de la messe dans la délivrance des âmes, fait avéré depuis Grégoire le Grand[65]. Ceci explique, d'ailleurs, que la révélation ait lieu, en rêve, au moment du dimanche des Rameaux et non à Pâques. En effet, le Christ vient chercher Odon après la lecture de la Passion et lui pose une question à propos de sa foi en celle-ci. Dans sa réponse, le moine lie la Résurrection à la Passion en disant qu'il croit :

> «que toi le Dieu éternel, tu es venu pour notre rédemption, que pour nous tu as supporté la honte de tous et que, le troisième jour, tu es ressuscité dans une gloire triomphale»[66].

C'est donc de la Passion que vient la rédemption des hommes et des âmes des défunts. Il s'ensuit que le rêve ne pouvait avoir lieu qu'à propos d'une lecture de la Passion. Il aurait pu aussi bien être situé au Vendredi Saint. Mais il est probable que c'est le dimanche des Rameaux qu'Odon avait accompli la fonction de diacre-lecteur, et non un autre jour. Lorsque le Christ, ensuite, l'entraîne aux Enfers, le temps est subitement transféré au dimanche de Pâques. Et c'est à la nuit pascale que fait allusion le démon lorsqu'il explique le sens de l'action du Christ :

> «C'est pourquoi quiconque, d'une Pâque à l'autre, aura pu être ainsi racheté des peines par ses amis sera sauvé»[67].

Ainsi à la contraction du temps s'ajoute la superposition des deux dimanche des Rameaux et de Pâques. Processus qui correspond tout à

[64] Voir M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 33-37.
[65] Voir *supra* pp. 51-52.
[66] Leclercq 192/20-24.
[67] Leclercq 194/6-7 : *Quicumque ergo a pasca usque ad pascam ita a penis redimi ab amicis potuerit, salvabitur.*

fait au travail de condensation qui s'opère dans le rêve suivant Freud[68].

Le voyage proprement dit ou ce qui en reste ne constitue que la première partie du rêve. Celui-ci se prolonge par cet étrange démarche où Odon, après avoir déposé ses vêtements liturgiques, regagne, en songe, le lit où il se trouve déjà, en réalité. Cet épisode est une sorte de transition entre l'action onirique, condensée et hors du temps, et le réveil. Le dialogue avec le démon est un retour au temps. Sa dernière partie met en question, justement, l'opportunité du réveil brutal pour courir au chœur. La tentation, insinuée par le démon, correspond clairement au malaise qui précède le moment où le dormeur sait intuitivement qu'il va falloir brutaliser un corps fatigué par le labeur liturgique intense de la Semaine Sainte. La cohabitation curieuse avec le démon dans le lit peut se rapporter à un état psychologique plus profond. Le lit est le lieu de la tentation et de l'affrontement avec le péché, qui ne consiste pas seulement dans le désir d'y rester après le son de la cloche. Les deux corps sont affrontés et, dit le texte :

> «L'un regarde l'autre et nous nous parlons»[69].

La version en vers utilise une image plus hardie : *Os ori pene iungitur*[70]. Ce dialogue quasi bouche à bouche traduit, certes, la solidarité des deux personnes. Le démon a réclamé sa place au nom de celle-ci :

> «puisque j'ai été ton guide et ton compagnon de voyage, ne refuse pas de me laisser partager ton lit»[71].

Guide et compagnon imposé par le Christ lui-même pour remplacer, paradoxalement, l'ange qui tient habituellement cet office. On se demande bien, d'ailleurs, comment ce démon pouvait se trouver là, dans le Royaume des Cieux où Odon venait d'arriver avec le Christ[72]! Mais le plus curieux c'est qu'il remplit non seulement la fonction de guide, mais aussi celle d'interprète de la révélation qu'Odon vient de contempler. Il le fait, certes, à contrecœur et en usant d'un discours par antiphrase, nous l'avons vu, mais le fait est là! Il remplace bel et bien l'ange guide et interprète des choses sacrées. Comme si la révélation pouvait passer aussi par l'intermédiaire du mauvais. Car c'est

[68] S. Freud, *Le rêve et son interprétation*, Paris 1925, pp. 39-50.

[69] Leclercq 193/38-39 : *unus alium intuetur et ad invicem loquimur*.

[70] V. 318, Du Méril p. 210. Voir le commentaire de A. Shoaf sur cette expression : *The Visio*.

[71] Leclercq 193/34-35.

[72] Leclercq 193/5-7 : *Ad hec Dominus ad sinistram conversus trucem ymaginem ac fedissimam, que ibi erat, digito advocans...* Remarquer que le démon se trouve à gauche, côté néfaste.

ainsi qu'il se définit, d'ailleurs, lui-même en répondant à l'essai de conversion tenté par Odon. Il hait le genre humain et cherche toutes les occasions de lui nuire. L'homme, en effet, a pris sa place et règne sur lui. Affirmation à première vue banale mais qui, dans ce contexte de cohabitation nocturne dans le lit, prend un relief particulier. Il est l'anti-homme, en quelque sorte. Mais n'est-il pas aussi en l'homme la part négative par laquelle, cependant, peut passer, quasi négativement, la révélation même des plus hauts mystères. Part animale, également, si l'on en juge par la description du personnage :

> «les yeux sanguinolents, les pieds d'un ours»[73].

La version en vers surenchérit : les dents noires, les cheveux en désordre, les yeux sanguinolents, les pieds d'un ours, les griffes d'un lion, le poil d'une chèvre noire[74]. Tout porte à croire que cet être est le double solidaire du moine, sa part maudite. Le Christ lui-même le lui a imposé comme guide et compagnon, mais lui a donné aussi les moyens de le dominer voire de l'utiliser.

C'est ce qu'a fait Odon en lui réclamant l'explication du mystère auquel il vient d'assister. Il entend une justification, dans la tradition de Bède, de la purgation des âmes dans l'Enfer. Elle n'a en elle-même rien d'original au début du XIe siècle. C'est le contexte où elle est placée qui l'est. On peut se demander d'où vient cette idée de lier à la descente du Christ aux Enfers la libération des âmes. Il y a, bien sûr, l'*Évangile de Nicodème*, dont le texte semble connu par l'auteur. Son évocation apparaît claire surtout dans la question qu'Odon pose au démon. Il s'étonne que le Christ ait accompli aussi maintenant

> «ce que nous lisons qu'il avait fait le jour de la Résurrection»[75].

Le contenu de cette lecture est résumé ainsi :

> «En effet, portant sa croix, il gagna les profondeurs obscures, brisa les portes, délivra les emprisonnés et retourna avec tous, vainqueur, dans la patrie céleste»[76].

L'allusion à l'*Évangile de Nicodème* est très probable[77]. En effet, si la liturgie, l'homilétique ou la poésie pouvaient fournir à Odon de

[73] Leclercq 193/32-33.

[74] V. 301-306, Du Méril, p. 210.

[75] Leclercq 193/41-43 : *Satis enim miratus sum, quoniam sicut in die resurrectionis legimus eum fecisse, ita et nunc implevit.*

[76] Leclercq 193/43-45 : *Crucem enim tollens, profundos caligines petiit, portas confregit, carceratos solvit, et cum omnibus victor ad patriam rediit.*

[77] Sur ce texte dont le prototype grec est difficile à dater entre le Vème et le VIème siècle voir M. Erbetta, I/2 *Vangeli*, pp. 231-287; le texte latin le plus ancien est du Xème siècle : le codex d'Einsiedeln 326 édité par H. C. Kim, *The Gospel of Nicodemus*, Toronto 1973.

nombreuses descriptions de la descente aux Enfers[78], seul, à notre connaissance, l'*Évangile de Nicodème* montre le Christ descendant avec sa croix[79]. Cependant aucun texte ne fait allusion à une délivrance annuelle des âmes. Un thème approchant est développé par Prudence dans l'Hymne V du *Cathemerinon*, où il parle de répits dans les peines accordés aux esprits criminels, au fond du Styx,

> «en cette nuit où le Dieu saint revint des marais de l'Achéron jusqu'au monde d'en haut»[80].

Mais un répit n'est pas une remise de peine. Dans l'Hymne IX du même recueil, Prudence évoque la descente initiale aux Enfers. Il décrit en des termes proches de ceux d'Odon la porte brisée[81]. Il ne parle pas de la croix, mais reste curieusement dans le vague à propos de la nature du salut apporté aux Enfers. L'hymne entier porte sur la vie du Christ et les bienfaits qu'il accorde aux hommes. Il s'étend longuement sur les miracles en terminant par les guérisons[82], et il enchaîne ainsi :

> «Bien plus, pour que les Enfers ne soient pas privés du salut, avec bienveillance, il pénètre dans le Tartare même; fracturée la porte cède; les verrous sont arrachés et le gond, rendu fragile, tombe. Cette porte, facilement ouverte à ceux qui s'y ruent mais inébranlable pour ceux qui veulent sortir, une fois sa barre rejetée vers l'extérieur, restitue les morts et, sa loi inversée, son seuil, ténébreux et désormais béant, se laisse à nouveau fouler»[83].

[78] Voir les textes énumérés dans H. Quilliet, art. *Descente de Jésus aux Enfers*, DTC 4 (1911), col. 565-619; A. de Meester, art. *Descente du Christ aux Enfers d'après la liturgie*, DACL IV, 1 (1920), col. 682-696; P. Ch. Jacobsen-D. Briesemeister, art. *Descensus Christi ad inferos*, LM. 3 (1984) col. 715-719.

[79] En fait ce motif n'apparaît que dans la rédaction B de l'*Evangile de Nicodème* : voir Erbetta, *op. cit* n. 77 *supra*, p. 287 où l'on voit le Christ planter sa croix au centre de l'Enfer en signe de domination. Par contre la rédaction A, celle du codex d'Einsiedeln, ne comporte pas ce motif.

[80] V. 125-128 : *illa nocte, sacer qua rediit Deus / stagnis ad superos ex Acheruntícis*, traduction J. L. Charlet, Prudence, *Liber Cathemerinon*, Aix 1988, p. 21.

[81] Leclercq 193/43-45 : *Crucem enim tollens, profundos caligines petiit, portas confregit, carceratos solvit...*
Prudence, *Cath. IX*, 71-72 :
Fracta cedit ianua,
Vectibus cadit revulsis cardo dissolubilis.

[82] V. 66-69.

[83] V. 70-75 :
Quin et ipsum, ne salutis inferi expertes forent,
Tartarum benignus intrat : fracta cedit ianua,
vectibus cadit revulsis cardo dissolubilis.
Illa prompta ad inruentes, ad revertentes tenax,
obice extrorsum repulso, porta reddit mortuos,
Lege uersa et limen atrum iam recalcandum patet.
(Traduction J. L. Charlet retouchée).

Prudence insiste tellement sur cette porte brisée qu'on se demande si, après le passage du Christ, elle a pu être réparée. Il ne dit pas quels sont les morts qui sont délivrés. On peut supposer que, de son temps, il n'y avait pas d'ambiguïté sur le sens de ces vers. Mais au XIe siècle, à une époque où la notion de purification des âmes était admise depuis longtemps, la tentation était grande de relier les données des deux hymnes pour imaginer que le répit pouvait s'accompagner d'une délivrance annuelle. Or Prudence était très lu au Moyen-Age[84]. D'ailleurs, une trace de son influence apparaît possible dans un autre passage du songe d'Odon. Dans l'*Hamartigenia*, Prudence a quelques pages étranges sur la vie de l'âme et ses rapports avec le démon. L'âme épouse «un fils de Bélial» pour enfanter le péché[85]; elle se détourne des noces légitimes qui lui sont promises avec un Roi toujours jeune,

> «et elle préfère l'adultère et se vend à bas prix pour un peu de métal jaune aux immondes étreintes d'un nocturne éthiopien»[86].

Cette image de l'accouplement de l'âme avec l'éthiopien a pu rester dans l'esprit du rêveur, et former l'arrière plan de la scène de cohabitation nocturne de l'âme d'Odon avec le démon, l'éthiopien[87] comme il le nomme lui aussi. Cohabitation, certes, et non accouplement. Mais Odon se fie à la force du Christ[88] et il pense que son guide est encore sous l'emprise du Sauveur. C'est cette emprise qui contraint celui-ci à répondre malgré lui à ses questions[89]. Prudence, de toute façon, affirme aussi dans l'*Hamartigenia* la supériorité de l'esprit sur le corps et celle de l'âme sur le diable[90]. C'est ce qui permet à Odon d'inverser la situation entre son âme et le démon. Mais son univers mental est le même que celui de Prudence. En témoignent leurs descriptions parallèles de l'espace atmosphérique entre ciel et terre. Prudence s'appuie sur l'Épître aux Éphésiens[91] pour décrire la lutte contre les esprits ténébreux qui le remplissent :

> «Nous combattons nuit et jour avec des esprits ténébreux à la domina-

[84] Voir l'édition de M. Lavarenne, Paris 1943, tome I, pp. XVI-XXI et XXII (plus de 310 manuscrits).

[85] *Ham.*, v. 608-610.

[86] *Ham.*, v. 633-634 :
malit adulterium, fulvo et se munere vilem
vendat nocticolae spurcis complexibus Indi.
Indiens et Ethiopiens pouvaient être confondus dans l'esprit d'un homme du XIème siècle.

[87] Leclercq 194/35 : *ut de clarissimo angelo ethiops teterrimus fieres.*

[88] Leclercq 193/35 : *confidens in Christi virtute.*

[89] Leclercq 193/46-48 : *Nequeo, fateor, te celare quod interrogas, quia virtute illius qui te mihi sociavit impellor ut pandam.*

[90] *Ham.*, v. 523-526 et 547-552.

[91] Eph. 6/12.

tion desquels est soumis cet air humide et condensé en pesants nuages»[92].

La fin du poème oppose, d'ailleurs, l'Averne souterrain aux régions paradisiaques, mais explique comment justes et damnés peuvent se voir à travers les espaces aériens en perçant même l'obstacle des montagnes pour plonger dans le Tartare[93]. L'espace aérien sépare donc également du Ciel l'Averne et la Terre comme chez Odon[94].

Ces similitudes cosmiques et anthropologiques nous paraissent d'autant moins un hasard que les rapports entre l'âme et le démon, exprimés dans les deux œuvres, ne sont pas courants entre le Ve et le début du XIe siècle. Cependant ceci n'explique pas tout. En effet, Prudence ne fait jamais d'allusion directe à une délivrance des âmes à Pâques par le Christ. Il est possible alors que l'on puisse faire intervenir une influence supplémentaire. Saint Augustin a soutenu, à propos de la descente du Christ aux Enfers, une opinion particulière suivant laquelle celui-ci ne serait pas allé là-bas délivrer les âmes des justes, mais celles de certains pécheurs :

> «Sans doute l'âme du Christ est-elle venue jusqu'à ces lieux où souffrent les pécheurs, afin de délivrer de leurs tourments ceux que, en vertu d'une justice pour nous mystérieuse, il jugeait devoir en être délivrés : cela, on peut légitimement le croire»[95]

Il s'appuie, entre autres, pour dire cela, sur l'idée que les Enfers ne sont rien d'autre qu'un lieu de souffrances et que les justes ne pouvaient s'y trouver[96]. Il ne parle jamais, évidemment, d'une descente annuelle du Christ aux Enfers, mais Odon pouvait développer lui-même l'idée.

Ce faisant il rejoignait, certainement sans le savoir, le scénario primitif de l'*Apocalypse de Paul*[97]. Il semble, en effet, peu probable qu'au XIe siècle ait circulé un texte de cette version ancienne. Cependant il suffisait, comme Prudence, de remplacer le répit par une délivrance pour la reconstituer.

Pour retrouver le sens de la révélation d'Odon, il ne faut pas penser à un exposé systématique. Il faut revenir à la logique du rêve et, à côté de la condensation des temps et des lieux, faire place au jeu des réminiscences. Le produit des lectures ne reste pas, nous le savons, perpétuellement présent dans la mémoire active. Il passe à

[92] *Ham.*, v. 514-516 : *sed cum spiritibus tenebrosis nocte dieque / congredimur, quorum dominatibus umidus iste / et pigris densus nebulis obtemperat aër.*

[93] *Ham.* v. 863-882.

[94] Voir *supra* n. 59.

[95] *De Genesi ad litteram*, XI, XXXIII, 63, BA 49, pp. 442-443.

[96] Sur cette opinion de saint Augustin, non suivie par la tradition voir H. Quilliet, *op. cit.* n. 78 *supra*, col. 601-602.

[97] Tel que nous l'avons reconstitué, voir *Eschatologie et Au-delà*, pp. 121-164.

l'état latent et fournit un matériel inerte qui peut remonter à la conscience. Nous avons déjà étudié ce processus à propos de la *Vision du moine de Wenlock*[98]. Ici, joint à la condensation, il forme un groupe d'images suivant un procédé encore une fois éclairé par Freud :

> «Une pensée qui existait sous la forme optative est remplacée par une image actuelle»[99].

La Semaine Sainte pour un moine est une période éprouvante où la célébration liturgique occupe presque tout le temps disponible. Cela engendre un état de tension considérable. Qu'Odon dans son rêve soit encore imprégné par l'atmosphère liturgique est normal. C'est dans ce cadre que le récit de la Passion et l'évocation de la Descente aux Enfers se situent. Ces deux faits sont juxtaposés et la cause de cette condensation est, sans aucun doute, l'angoisse du salut, fruit de la rédemption. La délivrance des âmes dénoue la tension sur tous les plans. Odon qui avait gagné sans transition les Enfers avec le Christ remonte avec lui. Tout ceci se passe dans la joie :

> «Moi, tout joyeux, je le suivais»,

dit-il, au moment où il arrive dans les profondeurs[100]. La remontée se fait dans la même atmosphère :

> «C'est pourquoi éclatant d'une joie incomparable que personne ne peut, je ne dirais pas voir ou entendre mais même concevoir, aussi bien les anges que les délivrés, au son du chant le plus aimable, furent transportés jusqu'aux trônes célestes avec la plus grande rapidité»[101].

Une fois là haut Odon toujours joyeux se retrouve

> «le corps dépourvu de toute lourdeur»[102].

Après l'ordre du Christ de retourner au monastère, il recommence à avoir peur. On lui donne un compagnon patibulaire, il doit traverser les armées menaçantes des démons, avant de retrouver l'église puis son lit. Ce contraste violent de sentiments et de situations ressemble à un retour au réel après une exaltation sublime. C'est le chemin inverse de celui que suit habituellement le visionnaire qui affronte la traversée des espaces hostiles, atmosphériques ou terrestres, avant

[98] Voir *supra* pp. 215-218.

[99] *Op. cit.* n. 68 *supra*, p. 38.

[100] Leclercq 192/27 : *Quem letissimus ego sequebar.*

[101] Leclercq 192/31-34 : *Itaque letitia incomparabili, quam non dicam videre vel audire, sed nec cogitare quisquam potuit, perstrepentes, tam ministri quam liberati cantica desiderabilissima personando sub nimia celeritate summis sedibus illati sont.*

[102] Leclercq 192/44 : *absque aliqua gravedine corpore liberum letissimus sequebar.*

d'arriver dans la paix du Paradis. Cela peut correspondre, sans aucun doute, à l'état psychologique du moine qui, après avoir célébré la Résurrection au terme d'une semaine épuisante, reprend contact avec la vie quotidienne. Cette vie quotidienne c'est aussi la cohabitation avec le démon, ou avec la part maudite de soi-même.

Ce qui relève dans ce texte du travail du rêve n'a cependant pas complètement supprimé l'habillage rhétorique. Celui-ci subsiste. Anselme prétend reproduire un discours tenu en public. Il en reste des traces. Outre l'introduction qui relate les circonstances matérielles et donne le sens prophétique du songe[103], une célébration du Christ sauveur est intercalée après la libération des âmes[104]. Mais les faits et leur succession paraissent avoir été conservés, y compris, nous l'avons vu, leurs invraisemblances. On peut rapprocher ce souci d'authenticité de celui que l'on a déjà rencontré, à propos des visions de Flothilde ou des étranges phénomènes d'hallucinations subis par les moines de Saint-Vaast. On se rend compte alors que c'est par cela même que ces récits s'éloignent du schéma habituel du *Voyage dans l'Au-delà*, qui est l'objet d'une dislocation et aussi d'une transformation. Le processus ordinaire de la mort simulée est soit concurrencé par le rêve, soit changé en autre chose. Les préoccupations anthropologiques passent en même temps au second plan. Ni à propos de Flothilde ni dans le cas des moines de Saint-Vaast, on n'éprouve le besoin de justifier un tant soit peu le mode de passage dans l'Au-delà. Odon n'hésite pas à dire que «son corps» est allégé[105]. Déjà, on s'en souvient, Bernold passait de l'Au-delà à l'Ici-bas sans transition et sans justification. Des barrières psychologiques semblent s'être rompues, à moins que ce ne soient les écrivains qui parcourent un territoire devenu pour eux plus familier. On peut s'exprimer sans retenue dans la mesure où on est davantage accoutumé à ces phénomènes.

II – Les traditions northumbriennes

La Northumbrie à l'époque de Bède était une grande terre monastique, c'est là que s'étaient illustrés saint Aidan, saint Cuthbert et Benoit Biscop. Mais c'est dans cette région qu'ensuite les invasions scandinaves firent les plus grands ravages, et provoquèrent la disparition de tous les monastères : Lindisfarne, Melrose, Jarrow, Wearmouth, entre autres. Au moment de la conquête de 1066, il n'y avait plus aucune communauté monastique vivante au nord de la Trent et

[103] Leclercq 191/28 – 192/10.
[104] Leclercq 192/36-42.
[105] *Supra* n. 102.

du Humber. Le renouveau, à la fin du XIe siècle, prit appui sur deux fondements : la vénération pour les reliques de saint Cuthbert, amenées à Durham à la fin du Xe siècle, et la lecture de l'*Histoire Ecclésiastique* de Bède[106]. Vers 1073-74, la première maison, rebâtie par des moines venus d'Evesham, est Jarrow où avait vécu Bède, puis viennent Melrose (brièvement), Wearmouth et Whitby vers 1076-78[107]. A partir de 1081, le nouvel évêque de Durham Guillaume, ancien moine de Saint-Calais, entame des négociations avec Guillaume le Conquérant et Lanfranc pour introduire des moines dans son église cathédrale. Il obtient une lettre de Grégoire VII et, en mai 1083, des moines de Wearmouth et Jarrow viennent s'installer auprès de la tombe de saint Cuthbert. Aldwin qui avait déjà restauré Jarrow et Wearmouth devient prieur de la nouvelle fondation[108]. Une des premières recrues, Siméon, en deviendra préchantre et s'efforcera dans ses écrits de faire revivre l'esprit de Bède. C'est dans son *Histoire de l'église de Durham* que nous trouverons les premiers exemples d'un genre littéraire disparu en Angleterre depuis Alcuin et Aethelwulf, celui des *Voyages dans l'Au-delà*[109].

1 – Siméon de Durham

Siméon a écrit son *Histoire* entre 1104 et 1109. Il commence avec l'année 635 et s'inspire d'abord de Bède, de la *Vie de saint Cuthbert* et du livre de ses miracles, avant d'utiliser des traditions locales écrites ou orales. Né vers 1060 probablement, ses sources deviennent plus personnelles une dizaine d'années après cette date[110]. Les trois visions qu'il raconte remontent respectivement à 1069, 1080 et 1093-96. Elles se déroulent toutes dans l'entourage des évêques de Durham, et Siméon a pu les connaître soit par des témoins vivants, soit directement pour la dernière puisqu'il est arrivé à Durham en 1083. Depuis 1074 il était à Jarrow, à peu de distances de Durham. Il dit lui-même avoir connu des clercs de l'époque de l'évêque Walcher (1071-1080)[111].

[106] Dom D. Knowles, *The Monastic Order*, p. 165.
[107] *Ibid.*, pp. 167-168.
[108] *Ibid.*, p. 169.
[109] *Ibid.*, p. 499. *Historia Dunelmensis Ecclesiae* éd. Th. Arnold, *Symeonis Monachi Opera Omnia* vol. I (*Rolls Series* LXXV, 1) Londres 1882, pp. 3-135 (citée *Historia*).
[110] Dom Knowles, *The Monastic Order*, p. 499 et E. B. Graves, *A Bibliography of English History*, Oxford 1975, p. 291.
[111] Voir édition Arnold, Introduction p. X.

A – Earnan

En 1069, pour mater une révolte locale, Guillaume le Conquérant fit une expédition punitive dans la région de Durham. L'évêque Egelwin, prenant avec lui les reliques de saint Cuthbert, partit avec ses clercs se réfugier dans l'île de Lindisfarne, peu avant Noël[112]. Une fois installé dans l'île, il renvoya un de ses clercs, nommé Earnan, à Durham pour qu'il puisse lui rendre compte de la situation. Une nuit, en chemin, celui-ci dort dans un champ, quand il se voit transporté dans l'église de Durham et se retrouve face à saint Oswald et saint Cuthbert. Le premier, le roi martyr célébré par Bède, a l'allure d'un jeune homme revêtu d'un manteau rouge. L'autre, d'âge moyen, porte des habits épiscopaux. Earnan assiste à leur entretien. L'évêque déplore la désertion de la cathédrale par l'évêque Egelwin, suivant les conseils d'un laïque nommé Cospatric. Oswald, ensuite, révèle à Earnan l'identité de Cuthbert. Le clerc se jette aux pieds de ce dernier pour le supplier de sauver son église. Les deux saints se dirigent alors à pas lents vers la sortie. Une fois Oswald dehors, Cuthbert se retourne vers Earnan et lui apprend le nom de son compagnon. Puis tous deux, suivis d'Earnan, se dirigent vers la partie nord de la ville. Sur l'ordre de l'évêque, Earnan regarde vers le bas – Durham est bâtie sur un rocher – et voit une vallée d'une profondeur infinie pleine d'âmes d'hommes. Parmi elles, il remarque celle d'un puissant, Gillomichael, qui avait persécuté les clercs de Durham pendant leur marche vers Lindisfarne. Elle est atrocement torturée à l'aide de faux à couper les foins qui la transpercent de toute part. Aucun répit ne lui est laissé pendant son châtiment. Earnan s'étonne auprès de Cuthbert : Gillomichael n'est pas mort. Ce soir même, il a dîné tard dans sa maison. Mais Cuthbert confirme qu'il est bien mort, ainsi que ceux qu'il a vus avec lui dans la vallée, parce qu'ils ont enfreint la paix de saint Cuthbert. Sur ces paroles Earnan s'éveille et saute à cheval avec ses compagnons, qui se moquent de lui quand il leur annonce la mort de leur tourmenteur. Après avoir chevauché toute la nuit, ils vont entendre la messe dans une église où un membre de la maison de Gillomichael annonce sa mort. Bien entendu l'heure de celle-ci coïncide avec celle du rêve d'Earnan.

B – Eadulf

La seconde vision relatée par Siméon se situe immédiatement avant l'assassinat de l'évêque normand Walcher, en 1080. Ce dernier avait reçu de Guillaume le Conquérant tous les pouvoirs civils et mi-

[112] *Historia* III, XV, pp. 100-101.

litaires sur l'earldom de Northumbrie, à la suite de la trahison de l'earl Waltheof exécuté en 1076. Un état de tension extrême régnait entre les chevaliers normands et l'entourage de l'évêque d'une part, et la population anglo-saxonne d'autre part. Le meurtre d'un noble anglo-saxon par un membre de la suite de l'évêque mit le feu aux poudres. La foule assiégea l'église de Gateshead où l'évêque avait réuni son tribunal, massacra les chevaliers normands présents ainsi que l'évêque et toute sa suite[113].

C'est donc peu avant cet événement que Siméon situe son récit, dont il souligne la parenté avec ce qu'il a lu dans l'*Histoire des Anglais* de Bède[114]. Il ne peut s'agir, en l'occurrence, que de l'histoire de Drythelm. Un certain Eadulf habitant près de Durham, dans le village de Raeveneswurthe, un laïque certainement, tombe malade et meurt un samedi à la tombée du jour. Au matin, avant l'aube, il ressuscite. Aussitôt tous les assistants prennent peur et s'enfuient. Eadulf les rappelle, leur dit de ne rien craindre et affirme qu'il est bien ressuscité. Il leur demande, en outre, de marquer du signe de la sainte Croix eux-mêmes et la maison. Sur ces entrefaites une multitude de petits oiseaux, pénétrant par la porte, envahit celle-ci. Volant çà et là, ils s'attaquent aux yeux des personnes présentes. Un diacre accouru de l'église asperge d'eau bénite la maison et les oiseaux. Aussitôt toute cette multitude monstrueuse disparaît comme une fumée.

Dans son récit Eadulf raconte qu'il a vu certaines personnes de sa connaissance parmi les bienheureux. Elles se réjouissaient sur des sièges fleuris. Par ailleurs, il a également vu les supplices éternels préparés dans la Géhenne pour des gens encore vivants. L'un d'entre eux est Waltheof, le futur meurtrier de l'évêque Walcher. Une demeure *(mansio)* est prévue pour lui au milieu de la fournaise infernale. C'est un siège de fer brûlant d'un feu éternel et environné de flammes crépitantes. Des esprits mauvais munis de chaînes de fer sont prêts à recevoir Waltheof pour le ligoter avec des liens infrangibles au sein de ce brasier éternel. Eadulf s'étant enquis de l'endroit où étaient l'évêque et son archidiacre, on lui répond qu'ils se trouvent à Durham. Il annonce que tous sont destinés à périr : l'évêque est déjà comme mort et tous les siens, encore pleins d'orgueil, peuvent être considérés comme anéantis. Comme on le tient pour fou, il donne un signe de véracité. S'il vient à mourir avant ou après le mardi suivant, ce qu'il a dit est faux; mais s'il meurt ce jour-là, c'est que c'était vrai. Il meurt effectivement ce mardi-là, et peu après

[113] Voir F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, pp. 604-605.
[114] *Historia* III, XXIII, pp. 114-116.

a lieu le massacre de l'évêque et des siens. Quant à Waltheof, après ce meurtre il est tué par le frère de son épouse et va subir les peines qui lui ont été préparées.

C – Boso

La troisième vision se réfère cette fois-ci à la mort de l'évêque Guillaume de Saint-Calais, successeur de Walcher, qui meurt dans les premiers jours de 1096. Le dernier événement raconté avant ce récit est la pose de la première pierre de la nouvelle cathédrale de Durham, en août 1093. C'est dans cet intervalle de temps, en 1095 probablement, que se situe la vision du chevalier Boso[115].

C'est un chevalier de l'évêque. Tombé malade il paraît arrivé à toute extrémité. Cependant un léger souffle émane de sa bouche et de ses narines. Dans cet état il demeure trois jours comme mort, ravi hors de ce monde et totalement insensible. Le troisième jour, contre toute espérance il revient à lui. Il dit avoir vu beaucoup de choses, mais veut en parler avant tout au prieur de Durham. Ayant recouvré la santé, il se rend aussitôt auprès de celui-ci pour l'entretenir en secret. Après avoir ôté ses vêtements, il se jette tout nu et en pleurs à ses pieds avec des verges dans sa main. Il lui annonce qu'il lui a été ordonné de se confesser et lui demande de guider désormais sa vie, qui ne sera plus longue, en le recevant comme pénitent. En attendant, il l'adjure d'appliquer sur les blessures de ses crimes le remède des coups de verges. Il se confesse donc et, après avoir reçu sa pénitence, raconte son aventure.

Sous la conduite d'un guide il a parcouru des lieux horribles et d'autres agréables. Dans un endroit, il a vu tous les moines de l'église de Durham marchant en procession, vêtus de façon solennelle, chantant derrière une croix vénérable. Tous avançaient sans dévier dans la même direction, sauf deux d'entre eux qui s'écartaient quelque peu de la voie droite. Ils progressaient vers un mur d'une hauteur immense, dépourvu de portes et de fenêtres. Alors que Boso se demandait pourquoi ils allaient vers ce lieu sans issues, soudain tous passent à travers le mur. Le chevalier se met à regarder çà et là pour essayer de voir de l'autre côté, et finit par trouver une petite fenêtre. Il peut contempler alors un champ très vaste et couvert de très belles fleurs dont émane une odeur très agréable. Son guide lui ayant demandé s'il connaissait ceux qu'il voyait là, il répond qu'il voit «tous nos moines». Le guide alors lui demande de dire au prieur d'exhorter la communauté, et de veiller surtout sur les deux qui s'écartaient du rang en les désignant par leurs noms. Ceux-ci devaient faire une pure confession de leurs fautes.

[115] *Historia* IV, IX, pp. 130-132.

Parti de là, Boso voit dans un champ très vaste tous les habitants de la province réunis. Montés sur des chevaux bien nourris et portant de longues lances suivant leur habitude, ils font grand bruit en les entrechoquant et font montre d'un grand orgueil. A une question de son guide Boso répond qu'il les connaît tous.

«Tous ceux-là vont mourir bientôt»

conclut le guide. Aussitôt toute cette multitude s'évanouit comme de la fumée. Après cela apparaissent des Français, encore plus orgueilleux que les précédents. Armés de pieds en cap sur leurs chevaux, eux-aussi mènent grand tapage en choquant leurs armes. Mais peu après ils disparaissent avec toute leur gloire, comme absorbés par un grand trou qui s'ouvre dans la terre. Ensuite Boso voit une immense multitude de femmes. Comme il s'en étonne, son guide lui apprend qu'il s'agit des épouses des prêtres. Celles-ci et ceux qui sont consacrés à Dieu, mais ne craignent pas de s'adonner aux séductions de la chair, sont destinés aux flammes de la Géhenne. Boso voit aussi, dans un lieu vaste et d'une épouvantable solitude, une maison de fer d'une grande hauteur. Sa porte était fréquemment ouverte et fermée. Soudain l'évêque Guillaume passe la tête et lui demande où est le moine Gosfrid. Celui-ci devrait être au plaid ici avec lui. En effet Gosfrid était son procureur pour l'évêché. Alors le guide explique à Boso que l'évêque doit très bientôt finir son existence. Celui qu'il appelle doit le suivre peu après. Quant à Boso lui-même, il vivra encore un peu et en profitera pour confesser ses péchés, afin d'échapper à la colère de Dieu. Il suivra les consignes du prieur à qui il aura raconté ce qu'il a vu.

La suite des événements prouve la véracité des dires de Boso. L'évêque et beaucoup d'autres meurent, et le prieur sait remettre dans le droit chemin les deux moines égarés.

2 – La *Vision d'Orm*

Les trois visions qui précèdent avaient été intégrées par Siméon dans l'*Histoire* au moment de sa rédaction, entre 1104 et 1109. En 1126 ou peu après, il reçut une lettre d'un prêtre, nommé Sigar, chargé d'une paroisse située dans l'East Riding, région du Yorkshire. Elle contenait le récit d'une vision qu'avait eue un garçon de quatorze ans nommé Orm. Celui-ci appartenait à la paroisse de Howden qui faisait partie de la juridiction de Durham. C'est pour cette raison, certainement, que Sigar adressa sa lettre à Siméon, dont il savait, sans doute, l'intérêt qu'il portait à ce genre d'histoires[116]. Si-

[116] Voir tous ces détails et l'édition de la lettre dans H. Farmer, *The Vision of Orm* (cité : Farmer).

méon qui était très vieux alors – il mourut en 1130 – n'eut pas l'occasion d'en tirer partie, mais la lettre a été conservée dans un manuscrit de la fin du XIIe siècle provenant de l'abbaye cistercienne de Louthpark dans le Lincolnshire[117]. Ce prêtre Sigar est connu par ailleurs. Il est cité dans la *Vie de saint Malachie*, écrite par saint Bernard, et dans la *Vie de saint Waldef* dont l'auteur Jocelin de Furness était aussi cistercien. Il est présenté par ce dernier comme un saint prêtre doué du don de prophétie. Il était aussi en contact avec saint Waldef, alors que celui-ci était encore un chanoine augustinien à York avant de devenir abbé cistercien de Melrose[118]. La personnalité de Sigar en fait un lien entre la tradition northumbrienne et les cisterciens, qui seront de grands collectionneurs de visions dans la seconde moitié du XIIe siècle.

Quant à Orm lui-même, il porte un nom scandinave mais sa famille est anglo-saxonne. Il est allié à des chevaliers et sa maison contient plusieurs domestiques[119]. Sigar fait l'éloge de cet «adolescent» qui est dans sa quatorzième année. Depuis l'âge de 6 ou 7 ans, de son propre chef mais sur l'inspiration de l'Esprit-Saint, il avait résolu de vivre pour plaire à Dieu, comme un homme d'âge mur et d'intelligence éprouvée. C'est ainsi qu'il s'abstenait de toutes paroles oiseuses. Il jeûnait pour les fêtes liturgiques, donnait du pain aux pauvres et participait au culte avec ses aînés. Il était demeuré chaste et dévot. Il n'avait pas encore appris le *Credo*, mais savait réciter le *Pater*.

Il tomba malade en 1125, le jour de la fête de saint Michel (29 septembre), et resta dans cet état pendant huit semaines. La huitième semaine se passa sans qu'il puisse ni boire ni manger et à l'issue de celle-ci, au moment du chant du coq, on vit que son esprit vital s'était retiré *(vitalis spiritus)* et que son corps restait inanimé. Cependant, alors qu'on le croyait mort, on constata qu'un souffle très ténu sortait de ses narines et qu'un peu de vie demeurait dans sa poitrine. Parfois son corps devenait rigide et froid; son visage paraissait celui d'un homme vivant, mais ensuite devenait pâle comme celui d'un mort. On ne savait s'il était mort ou vif et les domestiques, stupidement, le portaient çà et là dans la maison

> «disant qu'il ne pouvait mourir là ou là».

Parfois, ils le mettaient à terre, parfois sur une litière. Il demeura ainsi pendant 13 jours et nuits, sans mouvement ni sensibilité, sans boire ni manger. Vers le milieu de la treizième nuit, il se mit à s'a-

117 Farmer, p. 72.

118 Voir H. Farmer, *A Letter of St. Waldef of Melrose*, p. 95 n. 7 où figurent tous les renseignements concernant Sigar.

119 Farmer, pp. 73-74.

giter et à se dresser. Il demanda par signes à ceux qui l'assistaient épouvantés de lui apporter de l'eau. Il se lava les mains et le visage, puis purifia sa bouche et ses dents des mucosités qui les encombraient. Au matin il commença à parler pour réclamer du feu et à boire. Sa mère s'étant réjouie de le voir retourner à la vie, il lui répondit qu'il n'avait jamais été mort. Il ne dit rien, alors, de ses visions, car on lui avait ordonné de les cacher. A cette époque Sigar eut affaire dans la région et, ayant entendu parler de la chose, rendit visite à Orm. Celui-ci était trop faible pour parler d'abondance, mais il lui raconta ce qu'il avait vu en répondant à ses questions. Il mourut le premier jour de l'année suivante en 1126.

Après sa mort apparente, on l'avait placé dans l'*atrium* de la maison et voici que lui apparut un homme vénérable, les cheveux blancs comme neige, vêtu d'un manteau rouge sous lequel on apercevait un vêtement blanc. Il tenait en main un livre écrit en lettres d'or dont deux parties étaient tournées vers la gauche et la troisième en attente d'être tournée. Il s'adressa à Orm qui le regardait en lui disant : «Orm, dors-tu?» Celui-ci répondit qu'il avait dormi jusqu'à maintenant. L'apparition lui intima l'ordre de se lever et de le suivre. Plus loin, en chemin, il lui révéla qu'il était l'archange Michel. Aussitôt ils s'élevèrent dans les espaces sidéraux et arrivèrent au dessus du soleil, de la lune et des étoiles qui étaient bien plus nombreuses que n'en peuvent voir les hommes. Ils parvinrent ainsi aux portes du ciel faites de pierres précieuses et d'or. Orm contempla, une fois entré, les myriades d'anges qui se tiennent devant Dieu et se trouva face au Christ en croix. Les mains et les pieds de celui-ci étaient sanguinolents, mais il ne vit pas la plaie de son côté. La croix était très belle. La mère du Seigneur se tenait à sa droite, ayant en mains une croix d'or. De même les douze apôtres étaient là avec, eux aussi, des croix d'or. Et voici qu'une femme se présenta devant le Seigneur, nue, en pleurs, gémissant. Elle priait, genoux fléchis et mains étendues. Le Seigneur dit alors :

> «Le monde est plein de confusion : quand l'un s'incline devant moi, l'autre ne le veut pas».

Là dessus trois anges introduisirent un homme vénérable, vêtu de l'aube sacerdotale, au milieu de la joie du Seigneur, des anges et des saints. Orm vit là la fille d'un chevalier nommé Étienne, habillée de blanc. Sur terre elle était de faible santé et voulait entrer au couvent. Ses parents voulaient la marier et comme elle n'osait pas leur résister, elle obtint par ses prières de mourir vierge. Son père, chaque année à la date anniversaire de sa mort, offrait de nombreuses aumônes pour son âme.

Après cela le guide laissa là son livre fermé et descendit du ciel avec Orm. Ils allèrent sous le monde par un chemin oblique jusqu'à

une vallée très profonde et ténébreuse, pleine de fumée puante et d'obscurité, dans laquelle se trouvait un puits d'une profondeur incalculable, avalant et rejetant sans cesse des flammes. Toute la région alentour était remplie d'une fumée très dense, d'une puanteur intolérable et d'une épaisse obscurité qui sortaient du puits. Un des satellites de Satan, tout noir, se tenait sur le bord du puits. Des étincelles jaillissaient de sa bouche, de ses narines, de ses oreilles et de ses yeux. L'ange protégeait Orm de ses atteintes. Puis une troupe d'esprits malins arriva conduisant à l'Enfer quelqu'un, lié par des chaînes de feu, qu'ils projetèrent dans le puits. L'Enfer hurla de joie à cette occasion et cracha des flammes jusqu'au ciel. L'ange ordonna alors à Orm de regarder attentivement les supplices. Il vit ainsi beaucoup d'âmes brûlant en Enfer, et criant leur regret d'être nées. Là aussi se trouvaient des démons, des vers immortels, des dragons horribles qui subissaient le même châtiment que les âmes tout en les dominant. L'un des démons torturait les âmes des damnés avec un trident de fer[120]. Là aussi coulait près d'un feu un grand fleuve glacé. Les âmes sautaient de l'un à l'autre alternativement. Dans le feu elles pleuraient et dans le fleuve elles grinçaient des dents (Mtt. 8/12). Orm ajouta que la bouche de l'Enfer était ronde comme un puits, qu'elle n'était jamais fermée, toujours ouverte comme une gueule engloutissant une proie. Vers le nord il vit aussi un grand feu, à une grande distance de l'Enfer, et près de ce feu un grand champ glacial. Là aussi les âmes couraient de l'un à l'autre.

Ensuite le guide conduisit Orm depuis le nord, toujours en montant, jusqu'à la région méridionale du soleil,

> «c'est-à-dire de la nuit perpétuelle jusqu'au jour éternel».

Ils arrivèrent ainsi au Paradis qui était entouré d'un mur tout de marbre éclatant[121]. Ils se placèrent sur le sommet du mur pour regarder. Orm vit là quatre troupes de saints, à peu de distances les unes des autres, innombrables et formées de tout le peuple qui est dans le ciel. L'une était pleine de saints enfants, l'autre d'hommes religieux et de saints moines, la troisième de saints évêques et de clercs de divers ordres; avec eux, il y avait la troupe innombrable des

[120] Farmer, p. 80. L'éditeur a cru bon de reconstituer le texte en transformant *ferreo tridente* en *ferreo (s)tridente*. Mais le trident est l'instrument favori du démon Tartaruchus, lointain descendant de Neptune. Voir AP 34 et J. M. Rosenstiehl, *Tartarouchos-Temelouchos* dans *Deuxième journée d'études coptes* (*Cahiers de la Bibliothèque Copte*, 3) Louvain-Paris 1986, pp. 29-56.

[121] Farmer, p. 81 : *qui circumdatus erat quasi muro marmoreo sereno*. Farmer a conjecturé une leçon originale *aere sereno*, mais elle n'est pas plus vraisemblable. Par contre le mur séparant l'Enfer du Paradis est un thème ancien que l'on trouve dans la *Vision de Drythelm* (Colgrave, p. 492) modèle, nous le verrons, de celle d'Orm. Voir *supra* pp. 287-288.

hommes et des femmes (laïques). Tous glorifiaient Dieu, vêtus de vêtements blancs et de diverses couleurs. Tous étaient joyeux et parés, mais de manière distincte. Hors du mur, il y avait certains moines et prêtres moins bien parés et moins joyeux que ceux qui étaient à l'intérieur.

Puis ils retournèrent dans les cieux devant le Seigneur. Celui-ci siègeait sur un haut trône entouré des multitudes d'anges, louant Dieu et resplendissants. Orm reconnut le Seigneur, sainte Marie à sa droite, et les douze apôtres sur douze trônes qui s'entretenaient entre eux. Mais il ne put comprendre leurs paroles. Le Seigneur avait un glaive, grand et fulgurant, qui le remplit de terreur. Ce glaive était aiguisé de deux côtés, les deux tiers en étaient hors du fourreau et un tiers encore engainé. Les douze apôtres avaient eux aussi des glaives identiques. Sainte Marie ne portait pas de glaive, mais elle priait pour tout le peuple. Orm vit aussi beaucoup d'autres choses qu'il ne lui fut permis de dire à nul homme.

Alors l'ange lui dit : «Allons à ta maison». Orm demanda à rester ici, mais il lui fut répondu qu'il ne pouvait y demeurer maintenant. Et, en un clin d'œil, ils furent transportés du ciel à Jérusalem. Ensuite, en retournant en Angleterre, Orm vit Rome au passage. Il aperçut en ce monde beaucoup de mauvais esprits mais peu de bons. Quand ils furent de retour à la maison, l'ange lui dit :

> «Dis au prêtre Sigar de Newbald ce que tu as vu, et reste obéissant à ton Créateur. Détourne-toi du mal et fais le bien. Quand je retournerai, je te ramènerai dans la paix».

Aussitôt Orm ressuscita.

Sigar posa encore quelques questions au visionnaire. Il lui demanda s'il savait si son corps avait été là-bas. Orm lui répondit :

> «Il m'a semblé que j'étais tout entier conduit et il m'a paru ne pas avoir passé une heure dans cette vision».

Il refusa de lui dire s'il avait vu là-bas des moines et des prêtres mondains. Il n'avait pas rencontré non plus Élie et Énoch. Par contre, Sigar l'ayant interrogé sur l'Antéchrist, il ajouta :

> «Il y a encore un bon espace de temps avant sa venue».

Après sa vision Orm vécut du 17 des calendes de janvier (16 décembre) jusqu'au 1er juin, mais il resta très faible et souffrait beaucoup. Il pouvait à peine parler et ne pouvait ni soulever sa tête ni se soutenir. Ses pieds ne lui permettaient pas de marcher, les articulations étant rompues. Il criait jour et nuit de douleur et ne mangeait que contraint par son entourage. A l'approche de sa mort, il se confessa, communia avec foi et se tut aussitôt. Il était resté 36 jours sans manger ni parler et buvant peu. Il mourut le 36e jour pendant la nuit. Le jour suivant, des prêtres, des moines, des clercs et des

laïques se trouvaient là. Ils déshabillèrent complètement son corps pour voir si l'esprit vital était bien parti, de peur de l'enterrer par erreur. Sa chair était presque entièrement consumée, il n'avait plus que la peau sur les os. Il fut enseveli dans le cimetière de l'église Saint-Pierre près de la tombe de la vierge dont il avait vu l'âme au ciel.

III – Évolution

Si l'on compare la série des visions northumbriennes, échelonnées de 1069 à 1126, à celles de la tradition rémoise, plus anciennes puisqu'elles vont de 934 à 1032-1052, on retrouve un certain nombre de similitudes, et d'abord des évolutions curieusement parallèles. De part et d'autre, les premiers textes paraissent dans un contexte très local. Mise à part la vision d'Adelmar, dont le contenu nous est inconnu, celles des moines de Saint-Vaast concernent avant tout le monastère lui-même, et la réforme dont il se veut le centre. Les comtes et les évêques rencontrés dans l'Au-delà en élargissent, bien sûr, les perspectives, mais les raisons de leur présence en Enfer ou au *refrigerium* ne sont pas clairement données, et on peut supposer que c'est en fonction des intérêts du monastère qu'ils sont dans cette situation. Cependant, les moines vivants ou les membres des familles des visionnaires sont bien plus au centre des préoccupations. Dans un contexte différent, les visions de Flothilde avaient le même caractère. La ville de Reims et le village de Lavannes forment l'horizon quasi unique du monde de la jeune fille. Seule l'allusion brève à Louis IV d'Outremer et à son rappel de l'exil élargit furtivement le débat. Mais que son sort ait été connu à Reims n'a rien d'extraordinaire. Quant à Odon d'Auxerre, sa vision est étroitement liée à Saint-Rémi de Reims. A Durham, il en est de même. Earnan, Eadulf et Boso ont le regard fixé sur l'église de leur évêché et sur ses évêques successifs. Les damnés sont des laïques de la région, et ils le sont en fonction de leurs actions à l'égard du sanctuaire de saint Cuthbert et de ses ministres. Orm ne voit pas plus loin non plus que les limites de sa paroisse. Si l'on se souvient de l'ampleur des visions impériales carolingiennes, où les souverains et leurs familles jouaient le rôle principal, on mesure le chemin parcouru.

1 – Mesure de l'eschatologie

Autre élément commun : l'atmosphère tendue qui constitue l'arrière plan des visions. On l'a déjà notée à propos de Flothilde et des moines de Saint-Vaast. On peut ajouter que le voyage d'Adelmar a

lieu pendant une épidémie[122]. Le cas d'Odon est différent, mais nous avons souligné à quel point le temps liturgique de la Semaine Sainte était éprouvant pour les moines. A Durham, c'est la situation politique générale qui sert d'arrière fond aux visions d'Earnan, Eadulf et Boso; plus particulièrement, l'affrontement entre les populations locales et les normands. Un évêque obligé de fuir son église, un autre assassiné. Boso, on s'en souvient, montre successivement les troupes armées d'anglo-saxons et de «français» destinées à la mort. Seul Orm ne fait aucune allusion directe à la situation politique. C'est pourtant chez lui qu'on remarque un tableau eschatologique important, qui sort du cadre habituel des voyages dans l'Au-delà.

Dans un contexte différent, les moines de Saint-Vaast paraissent aussi tendus dans l'attente du Jugement Dernier. Le dialogue haletant entre le moine et saint Michel en contient une description classique, mais qui s'écarte du schéma d'Adson de Montiérender[123]. Par exemple, la venue de l'Antéchrist et l'action d'Élie et Hénoch sont évoquées brièvement. Mais il n'y a aucune spéculation sur les chiffres, et le visionnaire ne cherche pas à savoir quand se produiront les derniers temps. Ce qui l'intéresse surtout est le déroulement du Jugement lui-même, et il y introduit l'idée curieuse que les anges et les saints tenteront une dernière fois de racheter les damnés[124]. Cette orientation générale du tableau s'accorde bien avec la finalité pénitentielle de la vision. La situation des morts, dans les cinq lieux infernaux qu'il décrit[125], dépend de la sentence finale qui, pour certains, peut être anticipée quand ils sont coupables de péchés véniels, mais pour les autres reste en suspens. L'intrusion de l'eschatologie est, peut-être, psychologiquement favorisée par la situation globale du monachisme réformateur en difficulté, mais elle a aussi sa propre logique. Elle est intégrée, d'ailleurs, dans un dialogue explicatif et non dans la partie visionnaire elle-même. En ce sens, nous restons dans le cadre du genre littéraire du voyage, sans trop empiéter sur le genre des visions prophétiques du type de celles d'Au-

[122] *Annales*, p. 59 : *Mox subsecuta est pestis...* voir aussi le récit d'Hugues de Flavigny, *Ibid.*, p. 199 : *qua pestilentia percussus quidam diaconus virdunensis, nomine Adelmarus...*

[123] Sur Adson voir, par exemple, R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages*, Washington 1981, pp. 76-77 et éd. D. Verhelst, *Adso Dervensis, De ortu et tempore Antichristi*, CCM 45, Turnhout 1976. Le schéma d'Adson institue une succession des événements de la Fin des Temps qui deviendra classique : fin de l'Empire, prédication d'Elie et Enoch pendant trois ans et demi, règne de l'Antéchrist à Jérusalem pendant trois ans et demi, élimination de l'Antéchrist par le Christ lui-même, Jugement dernier.

[124] *Chronicon*, p. 384/28-40.

[125] *Chronicon*, p. 382/5-32.

dradus Modicus, par exemple[126]. L'absence d'allusions à la Fin des Temps dans les *Visions de Flothilde* s'explique, sans doute, dans cette perspective. Le lien entre les difficultés du monde et l'attente eschatologique n'est pas obligatoire. C'est le contexte et la culture monastique qui en favorisent surtout l'apparition.

A Durham, c'est dans la *Vision d'Orm* que l'on retrouve l'eschatologie. Elle figure d'abord dans deux allusions. Lorsque saint Michel vient chercher le jeune garçon, il tient dans ses mains un livre ouvert écrit en lettres d'or. Deux tiers des pages sont tournés vers la gauche, le troisième ne l'est pas encore[127]. Lorsque Orm retourne, à la fin de son périple, au ciel, il voit le Christ et les douze apôtres qui tiennent chacun un glaive tiré aux deux tiers du fourreau[128]. Le livre vient probablement de l'*Apocalypse de Jean*. Il peut correspondre à une synthèse entre le livre de vie, où sont écrits les noms de tous les habitants de la terre[129], et le livre ouvert dans la main de l'ange debout sur la terre et la mer[130]. Quant au glaive, il est affûté des deux côtés, comme celui qui sort de la bouche du Christ dans l'*Apocalypse*[131], mais il ressemble aussi beaucoup à celui que Dieu s'apprête à tirer du fourreau selon Ézéchiel[132]. Le fait que le livre soit aux deux tiers ouvert et les glaives aux deux tiers tirés explique qu'Orm, lorsque Sigar l'interroge sur l'Antéchrist, réponde qu'il reste encore un bon laps de temps jusqu'à sa venue[133]. Cependant, même si le visionnaire affirme n'avoir pas vu Élie et Énoch, il n'en reste pas moins que l'on peut se demander d'où lui vient sa capacité d'imaginer ou de voir des symboles eschatologiques. Sigar nous a dit que s'il connaissait le *Pater*, il ignorait encore le *Credo*[134]. Peut-être avait-il entendu des prédications ou avait-il vu des fresques sur ce sujet? Ce ne sont pourtant pas des thèmes courants, sous cette forme, dans la prédication ou l'iconographie. A moins qu'il ne s'agisse d'un ajout ou d'une interprétation de Sigar lui-même? Ce qui pose le problème du caractère général de cette vision, sur lequel

[126] Voir éd. L. Traube, *O Roma nobilis*, pp. 78-95.

[127] Farmer, p. 78 : *Librum apertum aureis litteris scriptum in manibus tenebat, cuius due partes ad sinistram erant verse, pars tercia adhuc revolvenda erat.*

[128] Farmer, p. 81 : *Ipsum autem Dominum vidi habere gladium magnum choruschantem sicut fulgur, a quo gladio ego terrore perterritus eram. Gladius ipse ex utraque parte erat acutus, et, ut mihi videbatur, due partes eius extracte erant, tercia pars adhuc in vagina erat. Similiter et omnes XII apostoli habebant gladios, eodem modo extractos.*

[129] Apoc. 13/8 et aussi Daniel 7/10 et 12; Malachie 3/16 et Luc 10/20.

[130] Apoc. 10/8.

[131] Apoc. 1/16.

[132] Ez. 21/18-10 et 14-21.

[133] Farmer, p. 82 : *Adhuc bonum spacium est usque ad adventum eius.*

[134] Farmer, p. 77 : *Simbolum non didicerat, oracionem dominicam sicut didicerat memoriter recolebat.*

nous reviendrons. Quoiqu'il en soit la tonalité eschatologique ne paraît pas ici devoir être mise en rapport avec la situation politique locale, à laquelle il n'est jamais fait allusion.

Dans une certaine mesure cette vision de Orm occupe, dans l'ensemble des visions northumbriennes, une place équivalente à celle d'Odon dans la tradition rémoise. Toutes deux achèvent une série et se situent dans un espace délibérément cosmique. On peut comparer les trajectoires accomplies par Orm, entre terre, Enfer et ciel, à celle d'Odon. A la suite de saint Michel, il gagne les portes du ciel en passant au dessus du soleil, de la lune et des étoiles[135]. Puis tous deux gagnent l'Enfer, qui est sous le monde, en suivant un parcours *in oblico*[136]. On peut chercher quelle cosmologie se cache derrière cette expression. La direction est sans doute oblique pour rejoindre depuis le centre l'extrême nord où se trouve l'Enfer[137], comme dans la *Vie de saint Guthlac*[138]. Ensuite le passage vers le Paradis se fait en allant vers le Sud, mais en montant[139]. Le retour au ciel s'effectue sans indication particulière[140]. Par contre, à la fin, avant de rejoindre sa maison, Orm se retrouve *in momento, in ictu oculi*, à Jérusalem, puis il survole Rome avant de gagner l'Angleterre et de se réveiller brusquement[141]. Au passage, il a pu voir les bons et les mauvais esprits, *in hoc mundo*, suivant un thème fréquent dans les visions cosmiques[142]. Mais, en général, dans celles-ci les démons apparaissent pendant le trajet de l'aller et leur présence, ici à la fin du texte, sert peut-être à réparer ce que Sigar considérait comme une lacune. Le fait, cependant, qu'Orm se soit retrouvé *in ictu oculi* à Jérusalem, après avoir quitté le Christ, semble indiquer une descente selon un axe vertical et central, puisque Jérusalem est le centre traditionnel du monde[143]. Ajoutons qu'Orm situe évidemment le Pa-

[135] Farmer, p. 78 : *ecce solem et lunam et stellas a longe positas subtus me vidi.*

[136] Farmer, p. 79 : *Post hec predictus angelus ductor meus... descendit de celo et duxit me in oblico subtus mundum.*

[137] Farmer, p. 80 : *Post hec ductor meus eduxit me de lacu miserie et a regione umbre mortis, ab aquilone semper ascendendo ad meridianam plagam solis...* dit Orm lorsqu'il passe de l'Enfer au Paradis.

[138] Voir *supra* pp. 252-253.

[139] *Supra*, n. 137.

[140] Farmer, p. 81 : *Deinde angelus introduxit me iterum in celum ante Dominum.*

[141] Farmer, p. 81 : *Et in momento, in ictu oculi dilapsi sumus a celo ad Jerusalem. Deinde redeuntes Angliam, monstrante angelo, Romam vidi.*

[142] Farmer, p. 81 : *Malignos spiritus multos in hoc mundo vidi, bonorum vero spirituum paucos.* Réminiscence des visions de saint Fursy et du moine de Wenlock.

[143] Voir un commentaire sur la liturgie de la Dédicace des Eglises écrit au IXème siècle : Vogel-Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique*, p. 111 : ... *ecclesiae fundamenta atque initia in Hierusalem primo surrexerunt, quam in medio mundi*

radis au sud par contraste avec l'Enfer nordique, et il oppose les deux comme le jour perpétuel à la nuit éternelle[144]. On retrouve là une structure générale qui rappelle celle de l'*Apocalypse de Paul*[145]. Dans cette dernière, à l'axe central s'opposaient l'extrême Ouest et l'extrême Est, remplacés ici par le Nord et le Sud. Si Orm et Odon évoluent tous deux dans un contexte cosmique, l'enfant anglo-saxon semble plus savant en cosmographie que l'abbé d'Auxerre.

Il faut noter, pourtant, que ce qui donne à ces trajectoires leur caractère particulier, c'est l'introduction du ciel dans l'itinéraire. Or il est là en raison de la présence du Christ. Mais celui-ci ne joue pas le même rôle dans les deux textes. A Reims, le trajet de l'Enfer au ciel est celui qu'accomplissent les âmes délivrées à la suite du Christ, flanqué d'Odon. Dans la *Vision d'Orm*, le Sauveur est présent au début et à la fin du périple, avant et après la visite à l'Enfer et au Paradis. Il apparaît dans une position différente chaque fois : d'abord sur la croix, ensuite sur son trône. Sur la croix il est au milieu de la splendeur de la gloire éternelle, au centre des myriades d'anges chantant sa louange. Orm, après avoir franchi les portes merveilleuses du ciel, se trouve placé devant lui, et il le nomme de deux façons :

> «Et je me tins avec mon guide devant Jésus, fils de Dieu, et je vis le Christ, Seigneur, placé sur la croix»[146].

Cette manière de le désigner en deux temps combine l'affirmation de l'humanité, «Jésus Christ», et de la divinité, «Fils de Dieu... Seigneur». La croix sur laquelle il est placé est resplendissante. C'est un instrument de triomphe. Les pieds et les mains du Christ sont sanguinolents *in loco clavorum*, mais Orm ne voit pas la plaie au côté[147]. Jésus est *in cruce positum*, placé sur la croix, mais ne semble pas actuellement crucifié. Les traces de la souffrance subsistent, mais il ne souffre probablement pas. Le signe de la mort définitive, la plaie au cœur, a disparu. C'est un Christ vivant qui est placé sur une effigie

scimus positam; voir A. G. Martimort, *La documentation liturgique de Dom Edmond Martène* (*Studi e testi* 279), Vatican 1978, p. 398.

[144] Farmer, pp. 80-81 : *hoc est a nocte perpetua ad diem sempiternum* (suite de la phrase citée n. 137).

[145] Saint Paul stationne d'abord sur le Firmament d'où il voit les âmes monter verticalement vers lui (AP 11, 2). Après avoir été transporté au troisième ciel (19, 1), il est emmené jusqu'à la Terre des Promesses, qui n'est pas située mais qui doit être à l'est, puisque le lieu des Ténèbres est localisé, à l'opposé, au couchant (31, 2).

[146] Farmer, p. 79 : *Et steti cum ductore meo ante Iesum Filium Dei, et vidi Christum Dominum in cruce positum.*

[147] Farmer, p. 79 : *Manus et pedes eius in loco clavorum erant sanguinolenti, sed plagam lateris eius non vidi. Crux erat preclarissima, in qua positus esse videbatur.*

splendide de la croix. Marie et les douze apôtres, qui sont auprès de lui, tiennent dans leurs mains des croix d'or. La scène décrite est une célébration et non une représentation de la Passion. Elle peut correspondre au contexte liturgique de la fête de l'Exaltation de la Croix, le 14 septembre[148].

Dans la suite de sa vision, Orm voit une femme nue qui pleure et gémit agenouillée devant le Seigneur. Les mains étendues, elle prie. Le Christ alors se plaint de la confusion du monde, où les uns s'inclinent devant lui et les autres refusent. H. Farmer a évoqué, à ce propos, l'antienne *Stans beata Agnes*, chantée aux vêpres de la fête de sainte Agnès[149]. Celle-ci avait été exposée nue dans un lupanar, parce qu'elle refusait d'épouser le fils d'un préfet, avant d'être martyrisée[150]. Orm voit aussi, dans l'entourage du Christ, la jeune fille qu'il connaissait et qui avait obtenue du Christ la grâce de mourir vierge, alors que ses parents voulaient la marier. Le rapprochement avec sainte Agnès s'impose en l'occurrence. Sigar, dans sa présentation d'Orm, avait signalé que celui-ci était demeuré chaste[151]. Il sera enterré plus tard près de la tombe de la jeune vierge[152]. Celle-ci étant au ciel auprès du Christ et de la martyre sainte Agnès, tout laisse à penser qu'Orm était destiné à les rejoindre. Outre la jeune fille et sainte Agnès, Orm a vu arriver en présence du Christ un prêtre vénérable introduit par trois anges. Son nom n'est pas cité, pas plus que celui d'Agnès. Ils représentent deux formes d'idéal de sainteté correspondant à ceux que professent Orm et le prêtre Sigar. La scène entière de cette première comparution au ciel prend un sens symbolique relativement aisé à saisir. L'exaltation de la croix, placée au sommet de l'axe du monde, au droit de Jérusalem, suggère l'idée de Rédemption par une Passion transfigurée dans les Cieux. La virginité et la fonction sacerdotale sont des modes d'accès au salut éternel. Le Christ ne juge pas, il accueille ceux dont la sainteté est déjà acquise par leur participation à la Rédemption. Le parallélisme avec l'action du Christ dans la *Vision d'Odon* est assez clair. Le Christ descend de sa croix sous les regards du rêveur. L'instrument de la Passion devient une effigie, une *figura*[153] qu'il tient alors en main comme un étendard. La délivrance des âmes suit naturellement, dans une atmosphère d'allégresse semblable à celle qui règne

[148] Sur cette fête voir A. G. Martimort, *L'Eglise en prière* IV : *La liturgie et le temps*, Paris 1983, pp. 114-115.

[149] P. 79, n. 3.

[150] Voir Prudence *Peristephanon* XIV; Pseudo-Ambroise, *Sermo* XL VIII, PL 17/725-728 et E. Schäfer, art. *Agnès*, RAC I (1950) col. 184-186.

[151] Farmer, p. 77 : *Virgo permansit corpore*...

[152] Farmer, p. 82 : *Sepultus est itaque in cimiterio ecclesie prefate Sancti Petri, iuxta tumulum virginis cuius animam vidit in celo*.

[153] Leclercq, p. 192 : *figuramque crucis dextera pretendens*...

dans les cieux au témoignage d'Orm. Le contexte liturgique est présent également dans les deux cas. Il est certain qu'il n'y a pas d'influence possible d'une vision sur l'autre[154]. Toutes deux sont élaborées indépendamment. Elles se réfèrent à un jeu de croyances semblables dans un contexte liturgique identique.

La seconde visite au ciel a une allure différente. La figuration du Christ et des apôtres est pleine de rappels scripturaires. H. Farmer a relevé en notes les citations ou les réminiscences. Le Christ est sur un trône élevé comme Dieu dans le récit de la vocation d'Isaïe[155]. Les douze apôtres siègent auprès de lui, comme Jésus le leur avait promis[156]. S'il n'y a pas d'allusions précises à l'*Apocalypse de Jean*, l'atmosphère générale de la scène s'en rapproche. La présence de Marie est le seul élément supplémentaire. Au contraire du Christ et des apôtres, elle ne porte pas de glaive, son rôle est différent. Mais la royauté de Marie dans les Cieux est un thème très répandu depuis au moins l'époque carolingienne[157]. Le sens général de la scène est, nous l'avons vu, eschatologique. Orm et son guide viennent de visiter l'Enfer et le Paradis. Avant de quitter l'Au-delà, ils contemplent une sorte d'horloge eschatologique. Le temps de l'économie du salut, lié à la rédemption, est divisé en trois parts dont deux sont déjà révolues. Cette division ternaire ne peut se référer qu'à la vieille doctrine des quatre âges, dont trois seulement se déroulent sur terre, le quatrième s'ouvrant après la fin de l'histoire[158]. Au début de la vision, cette idée était figurée par le livre de vie, à la fin par le glaive. Les deux images sont complémentaires. Suivant la première, c'est le décompte de tous les hommes, morts ou vivants, qui constitue la matière de l'histoire. Suivant la seconde, c'est le fil de l'histoire qui attend d'être tranché. Deux éléments donc : une accumulation d'humains, une sorte de démographie sacrée où morts et vivants sont comptés ensemble, et une histoire qui se déroule mais dont la durée est, elle aussi, comptée. Le temps eschatologique, qui n'est pas le temps historique, est cumulatif et orienté; mais, soumis à une norme unique – la rédemption par le Christ –, il n'implique pas d'évolution. Le passé, le présent et l'avenir y ont la même valeur qualitative religieuse. C'est par là que se fait la liaison avec le temps cyclique de la liturgie, illustré dans la *Vision d'Odon*. Un temps homo-

[154] Il n'y a aucun manuscrit anglais de la *Vision d'Odon* (voir A. Wilmart *La lettre-préface*, p. 283 n. 4).

[155] Is. 6/1.

[156] Lc. 6/28-30.

[157] Voir H. Barré, *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles* dans RSRUS. 29 (1939), pp. 129-162 et 304-334.

[158] Sur ce thème voir A. Luneau, *L'histoire du salut, passim*.

gène peut être figuré sur un cycle sans changer de nature. En outre, le temps des âmes dans l'Au-delà est le même que celui des vivants. La correspondance entre les deux univers est totale. Les deux visions qui illustrent cela ne sont pas des textes philosophiques, elles présentent simplement un état des choses, perçu naturellement dans un monde où l'on apprécie mal l'évolution historique du temps, et où la seule norme de son déroulement réside dans l'accomplissement d'une révélation originelle. Orm comme Odon, quelles que soient leurs différences culturelles, respirent dans la même atmosphère.

La présence, dans une même vision, d'éléments eschatologiques en même temps qu'une représentation de l'Au-delà actuel, répond à une forme de logique discernable. Chez Orm, comme chez les moines de Saint-Vaast, ces éléments sont liés à la présence du Christ rédempteur. Quand il juge aux derniers temps, comme à Saint-Vaast, il conclut la totalité des cycles pénitentiels : même l'ultime tentative de rachat par les anges et les saints est vouée à l'échec, car les temps sont terminés. Orm voit le Christ au début en rédempteur et à la fin en maître du temps; entre les deux il y a les âmes en attente en Enfer ou au Paradis. Son action dans la *Vision d'Odon* n'est pas contradictoire, elle se situe simplement à un autre moment du cycle. Elle reste dans le cadre eschatologique, dans la mesure où elle prend place dans le temps liturgique, reflet terrestre du temps eschatologique.

2 – L'Au-delà actuel

A partir du moment où le voyage dans l'Au-delà cherche à intégrer des perspectives de ce type, il devient plus difficile d'en maintenir la cohérence d'ensemble. La *Vision d'Orm*, reprenant un schéma, imité de l'*Apocalypse de Paul*, qui permet de combiner un périple cosmique et une localisation terrestre de l'Enfer et du Paradis, est celle qui y parvient le mieux. Celle d'Odon, par contre, se place à part en s'appuyant sur les traditions de la *Descente aux Enfers*. On pourrait presque dire la même chose des lettres de Richard de Saint-Vanne où le dilemme est éludé autrement. C'est le type même de transmission du contenu de la vision qui est changé. Le dialogue facilite l'introduction de l'eschatologie, et fournit une explication du caractère chaotique du voyage proprement dit. L'authenticité, réelle ou apparente, de la mise en œuvre joue le rôle d'un procédé littéraire. Quant aux *Visions de Flothilde*, nous savons qu'elles ne peuvent être assimilées à un *Voyage*, mais des éléments en sont présentés dans un cadre qui mêle visions et apparitions, sans qu'il soit aisé de faire le tri. Cette mixité des représentations s'ac-

compagne d'un mélange de références historiques, mystiques et liturgiques. En somme, chaque fois qu'il intègre des éléments étrangers à l'Au-delà actuel, le genre littéraire éclate.

Ceci n'empêche pas d'en retrouver les éléments dans des visions construites traditionnellement, où il sert surtout de référence implicite. C'est en Angleterre qu'on les rencontre, même si leur contenu a subi des transformations. Il ne faut pas s'en étonner. Siméon de Durham reprend quasiment la suite du genre littéraire là où l'avaient laissé Bède et Aethelwulf. Entre temps, on ne rencontre aucun texte utilisable. En effet, les réformateurs de l'église anglaise, de Dunstan à Wulfstan, au tournant des Xe et XIe siècles, s'ils se sont beaucoup intéressés à l'eschatologie, ont laissé de côté le voyage dans l'Au-delà[159]. En revanche, Flodoard et ses émules rémois bénéficiaient de tout l'apport carolingien jusqu'à la *Vision de Charles le Gros*.

A – Earnan

Cependant un élément est commun aux deux traditions : la perméabilité mutuelle des deux mondes. Prenons le cas du songe d'Earnan. La rencontre de ce dernier avec les saints Cuthbert et Oswald dans l'église de Durham rappelle, en plus simple, le songe d'Aethelwulf[160]. La différence essentielle est que, pour lui, il ne s'agit pas d'un édifice imaginaire mais d'un bâtiment réel. En outre, la vallée pleine d'âmes, parmi lesquelles est torturé Gillomichael, est située au nord de la ville de Durham elle-même. En somme, Earnan ne va jamais véritablement dans l'Au-delà, c'est l'Au-delà qui se transporte dans les lieux qui lui sont familiers et qui prennent un caractère proprement merveilleux. Merveilleux dans la mesure où le surnaturel, qui a envahi le réel par le biais du songe, ne suscite aucune réaction de surprise chez le visionnaire[161]. Mais un fait vient s'y ajouter : Gillomichael ne peut être considéré comme mort par Earnan au moment où il le voit. C'est la correspondance entre l'heure de la vision et celle de la mort effective qui entraîne la conviction d'Earnan et de ses compagnons. La structure du texte est donc complexe. C'est un songe, à l'intérieur duquel figure une apparition dans l'église, et une

[159] Voir A. B. Van Os, *Religious Visions*.

[160] L'œuvre d'Aethelwulf était probablement connue à Durham. Des trois manuscrits que nous en avons conservés, deux la font figurer en même temps que l'*Histoire Ecclésiastique* de Bède et un avec l'*Historia* de Siméon de Durham. Voir A. Campbell, *Aethelwulf, De Abbatibus*, pp. IX-XI.

[161] Sur cette définition voir T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris 1970, p. 59.

apparition de l'Enfer, transféré du Grand Nord cosmographique au nord géographique de la ville. Cette mise en scène permet de laisser au premier plan la ville et ses deux saints tutélaires : Oswald et Cuthbert, le martyr et l'évêque. Ce sont eux qui désignent le coupable de la désertion, Cospatric, et qui condamnent Gillomichael. Leur intervention en songe correspond, d'ailleurs, au contenu de la mission que l'évêque Egelwin avait confiée à son clerc : rendre compte de la situation dans la ville et vérifier si la voie est libre. Siméon ne dit pas si Earnan alla vérifier sur place l'état des lieux. Dans cet ensemble, la vallée au nord de la ville est, certes, une fraction de l'Au-delà, mais elle joue surtout le rôle de lieu d'exécution. Elle est située là où le méandre très fermé de la Wear, qui enserre le rocher de Durham, laisse un passage vers le nord. Il y a donc une certaine vraisemblance topographique dans cet emplacement, et cela correspond sans doute, encore une fois, à un phénomène de condensation. La vallée de la Géhenne, le champ de l'exécution, l'issue vers le Nord pour fuir ou pour aller vers l'Enfer, toutes ces images se superposent dans l'esprit du dormeur. En même temps, la fonction de la vision est de rassurer : Oswald et Cuthbert sont encore présents dans leur ville et Gillomichael est mort et châtié. Le fantôme de Cuthbert n'a pas suivi ses ossements repliés à Lindisfarne, son ancien siège épiscopal. Mieux même, il semble gouverner encore. Il est temps pour son successeur de rentrer.

B – Eadulf

Earnan avait vu l'exécution de Gillomichael au moment où elle se produisait. Eadulf, lui, voit celle de Waltheof, futur meurtrier de l'évêque Walcher, par anticipation. En fait l'anticipation est double, car Walcher ne sera tué que peu après et Waltheof sera assassiné plus tard encore. Le châtiment qui attend ce dernier est représenté sans l'acteur principal. Eadulf dit avoir vu beaucoup de choses relatives à la béatitude des justes et à la peine des damnés[162]. Mais il ne raconte effectivement – ou Siméon de Durham ne retient – que le supplice qui attend Waltheof. Au milieu de la fournaise infernale une *mansio*, une demeure, lui est préparée. C'est un siège de fer brûlant environné de flammes, et deux esprits malins attendent pour l'enchaîner. Gillomichael était simplement torturé avec des faux à foin. Le *sedile* qui attend Waltheof dans sa *mansio* évoque, par contre, à la fois le trône épiscopal de celui qu'il va assassiner, et les *sedes* traditionnelles dont sont dotés les saints dans les *mansiones* du Paradis[163]. C'est un état définitif mais prévu à l'avance. Dans les vi-

[162] *Historia*, p. 115.
[163] *Visio Baronti*, éd. Krusch 384/19 : *in mansiunculis et in sedibus suis; Vi-*

sions carolingiennes, on voyait des vivants torturés dans l'Au-delà[164]. Ce n'était pas forcément une anticipation de leur sort réel, peut-être la pénitence pouvait-elle leur permettre d'y échapper. Celui qui était vu alors était une sorte de double de celui qui demeurait sur terre. Une correspondance pouvait être établie entre la maladie, dont généralement il était frappé, et les tortures qu'il subissait[165]. Le cas de Fulrad s'en rapprochait, mais le contexte onirique brouillait les pistes[166]. Ici rien de tel puisque le siège est vide. On peut alors penser au siège et à la *mansio* préparés pour l'abbé Francard au Paradis dans la *Vision de Barontus*[167]. La vision anticipe à la fois sur l'acte du meurtrier et sur son sort dans l'Au-delà. Elle les présente cependant à l'état isolé, ce qui empêche de connaître l'échelle de grandeur dans laquelle se situent l'acte et la punition. Mais Eadulf insiste sur l'éternité de la peine : les liens sont indestructibles, le feu est éternel[168]. En fait, c'est le caractère inouï de l'acte, le meurtre d'un évêque, qui fixe la nature du châtiment et sa représentation par une transposition inversée de la situation des bienheureux.

Eadulf est parti dans l'Au-delà à la manière de Drythelm, Siméon l'a souligné[169]. Comme les faits qu'il prophétise ne se sont pas encore produits, il prédit la date de sa mort pour en assurer la véracité. Il a donc dû en avoir la révélation. Après celle d'Earnan sa vision est nettement prophétique. Alors que son prédécesseur avait simplement bénéficié d'un phénomène de voyance instantanée à distance, lui a subi un état de mort apparente. Au lieu que l'Au-delà soit venu envahir l'Ici-bas, il a fallu qu'il se déplace. Mais il semble qu'en revenant, il ait entraîné avec lui, à sa suite, quelques êtres surnaturels, ces oiseaux qui ont envahi sa chambre au moment où il ressuscitait. Il le sait, d'ailleurs, puisqu'il recommande aussitôt que les personnes et la maison soient marquées du signe de la croix[170]. Cette multitude de petits oiseaux est inquiétante et paraît hostile. En voletant çà et là ils semblent s'attaquer aux yeux des personnes pré-

sion de Drythelm, Colgrave p. 492 : *Erantque in hoc campo innumera hominum albatorum conventicula sedesque plurimae...*

[164] Dans la *Vision de Rotchar* notamment : *supra*, pp. 341-346.

[165] C'est le cas des trois frères vus par Rotchar.

[166] *Supra* pp. 371-373.

[167] Krusch, p. 384/18-20 et 385/4-7.

[168] *Historia*, p. 115 : *aeterno igne... vinculis insolubilibus*.

[169] *Historia*, p. 114 : *Sed paulo ante illius* (Walcher) *mortem idem poene miraculum in provincia Northanhymbrorum contigit, quod olim ibidem evenisse Beda in historia Anglorum describit, ut videlicet quidam de morte resurgeret ad vitam.* Noter l'emploi de *miraculum* à propos d'une résurrection comme Bède à propos de Drythelm : *supra* pp. 230-235.

[170] *Historia*, p. 114.

sentes. L'eau bénite les fait disparaître comme une fumée[171]. Ce sont donc des êtres de l'Au-delà, et qui ont un caractère sinon démoniaque du moins néfaste. La forme du petit oiseau rappelle ce que Barontus disait de son âme qui en avait la taille[172]. Nous avons rappelé, à ce propos, les traditions qui assimilent les âmes à des oiseaux ou des volatiles[173]. Il est probable qu'ici nous n'avons pas affaire à des esprits ou des démons, mais à des âmes de trépassés qui ont envahi l'espace à la suite du retour d'Eadulf, comme si celui-ci avait alors ouvert un passage permettant à l'Au-delà de s'engouffrer un moment dans l'Ici-bas. S'il est nécessaire de purifier l'atmosphère, les personnes et la maison avec le signe de la croix et l'eau bénite, c'est que leur contact amène une impureté. S'agit-il d'âmes de damnés? Ou bien d'âmes en détresse parce que provenant de morts non ensevelis? Rien ne permet de le dire avec certitude. Eaduf, dans l'Au-delà, a vu des âmes fixées dans des lieux de béatitude[174]. S'agit-il d'autres âmes? Il est à noter que Siméon parle, à ce propos, d'une *monstruosa volacrum multitudo*[175], il ne lui attribue pas un caractère démoniaque mais monstrueux, comme s'il s'agissait d'une aberration de la nature. Ce qui lui paraît tel, d'ailleurs, n'est pas la forme individuelle des oiseaux, mais leur multitude. On se souvient de la multitude d'âmes que le moine de Wenlock voyait monter perpétuellement de la terre dans l'espace atmosphérique[176]. Il ne pensait pas, avant d'assister à ce spectacle, qu'il y eût tant de genre humain sur la terre. Au puits de l'Enfer il avait vu aussi les âmes des damnés sous la forme d'oiseaux noirs[177].

Le retour d'Eadulf aurait-il rabattu vers l'Ici-bas une part de ces âmes encore sans demeures fixes? Ce n'est pas impossible. C'est alors le contact avec la mort ou des âmes de morts qui serait source d'impureté. Quoi qu'il en soit, ce qui est le plus frappant est le fait que Siméon ne met pas en doute le phénomène, et ne cherche pas à le ramener à un schéma de pensée plus ordinaire : en l'assimilant à une intrusion démoniaque, par exemple. Quel que soit le sens réel du fait, il partage, sans aucun doute, la mentalité de ceux qui le lui ont raconté. Eadulf était un laïque, le préchantre Siméon n'a rien à lui opposer.

[171] *Historia*, pp. 114-115.
[172] Krusch, p. 380/9-15.
[173] *Supra* pp. 173-180.
[174] *Historia*, p. 115 : *Denique aliquos quos ante noverat cum beatis in sedibus florigeris laetantes se recognovisse dicebat...*
[175] *Historia*, pp. 114-115 : *nec mora, omnis illa monstruosa volucrum multitudo ut fumus ex oculis disparuit.*
[176] Tangl 9/16-19.
[177] Tangl 11/5-7.

C – Boso

Le *miles* Boso est aussi un laïque et Siméon, qui a pu le connaître, puisque sa vision a eu lieu sans doute en 1095, transcrit son histoire en lui laissant la parole et en s'effaçant derrière son témoignage. L'Au-delà qu'il a vu a trait directement à des événements contemporains, qui sont interprétés et contiennent encore une fois la prévison de la mort d'un évêque. Le monde qu'il visite est fait de champs – on pourrait dire d'espaces – neutres. Une des deux notations topographiques nettes est la mention du mur qui entoure le Paradis. Ce fameux mur rencontré déjà chez Bède, Boniface et la Vieille Femme[178]. Au delà se trouve le Paradis, un *locus amœnus* semblable à tous les autres. Ailleurs, dans un espace solitaire et sinistre se dresse la maison de fer où l'évêque Guillaume attend son procureur pour aller au plaid.

Première prévision : celle du sort futur, et actuel aussi, de la communauté monastique de Durham. Celle-ci marche, ordonnée, en procession, derrière la croix vers le mur. Sauf deux moines dont il faudra veiller à rectifier la position. Tous passent à travers le mur et vont au Paradis. Ensuite viennent les deux champs où manœuvrent militairement en entrechoquant leurs armes les Anglais, puis les Français. Les premiers disparaissent comme fumée, les seconds sont précipités dans un gouffre. Tous sont voués à la mort. Boso, chevalier de la suite de l'évêque, est l'un d'eux, il retiendra la leçon, se confessera et recevra la discipline. Les trois cohortes successives, de moines puis de chevaliers, évoluent dans des espaces indistincts et sans qualités. Ils sont encore vivants, tout en étant ailleurs. Boso, *quasi mortuus*, les voit là où il est, ce qui est une autre manière de les voir d'où il est. Ils sont regroupés symboliquement suivant une ordonnance adaptée à leurs fonctions : la prière derrière la croix, ou la guerre, voire le tournoi. Leurs attitudes, leurs gestes préfigurent leur destin. L'Au-delà ici ne fait que donner une image stylisée de l'Ici-bas.

Il en est autrement de la maison de fer et de l'évêque. Le lieu est solitaire et sinistre, ce n'est pas un espace neutre. Il se définit seulement qualitativement, il n'est pas décrit. La maison est de fer. La porte s'ouvre et se ferme, l'évêque regarde au dehors : il attend son procureur pour aller au plaid. Lui non plus n'est pas encore mort. Il est montré dans une activité familière : il est évêque-comte. Ce qu'il attend, c'est l'ultime plaid, celui du jugement. Pourquoi dans une maison de fer? Le fer dans l'Au-delà a une connotation particulière. Souvenons-nous du siège de fer qui attendait Waltheof. Les démons ont quelque chose à voir avec les forgerons, nous aurons l'occasion

[178] *Supra* pp. 287-288.

d'en reparler à propos de la *Vision de Tnugdal*. Mais la maison n'est pas brûlante. Elle est simplement menaçante comme l'espace au milieu duquel elle se trouve. Il suffirait que le feu s'y mette pour qu'elle change de nature. Le prédécesseur de Guillaume, Walcher, avait été assassiné, nous l'avons vu, au cours d'un plaid. Les assaillants avaient mis le feu au bâtiment où il se trouvait, une église, et il avait été tué en sortant. Le feu et le plaid : deux images liées, à Durham et seulement là. Encore une condensation onirique où l'Enfer transparaît derrière une réminiscence terrestre. Guillaume est donc ici dans une situation doublement prémonitoire. Il va mourir bientôt, il va aller au plaid. Il risque d'y être condamné, d'être puni par là où il a péché. Dans cette vision, donc, il n'y a rien de vraiment actuel, tout est à venir, et, en même temps, tout est réel. Chacun est pris dans l'activité que sa fonction lui destine. On meurt dans son *ordo*, et si on a fait un mauvais choix, on meurt à cause de son *ordo*. Boso, lui, comprendra à temps : il changera de fonction *in extremis* en devenant pénitent sous la conduite du prieur. La barrière entre l'Au-delà et l'Ici-bas est totalement abolie, le premier est le reflet du second et parfois les deux se mêlent comme dans la maison de fer.

D - Orm

En revenant à la *Vision d'Orm* on garde en mémoire la netteté des deux tableaux où figure le Christ. Ils encadrent la matière du voyage proprement dit : la visite à l'Enfer et au Paradis. Le premier est situé *subtus mundum*, expression un peu ambiguë pour désigner un lieu où l'on se rend *in oblico*[179] et qui est situé à l'extrême Nord. S'agit-il d'un univers véritablement souterrain ou d'un lieu au dessous du niveau du monde habité? Quoi qu'il en soit, c'est en montant qu'Orm et son guide iront rejoindre au sud le Paradis[180]. Il est certain que le tableau un peu confus de l'Enfer s'inspire à la fois de Bède et de l'*Apocalypse de Paul*. De cette dernière venait déjà, nous l'avons dit, l'inspiration générale de la structure cosmique. On peut y ajouter deux motifs : un démon torture les âmes avec un trident[181], et les âmes se plaignent en maudissant le jour de leur naissance[182]. Mais le contenu de l'Enfer vient de la *Vision de Drythelm* malgré cer-

[179] Farmer, p. 79.

[180] Farmer, p. 80 : *Post haec ductor meus eduxit me de lacu miserie et a regione umbre mortis, ab aquilone semper ascendendo ad meridianam plagam solis, hoc est a nocte perpetua ad diem sempiternum.* Le *ascendendo* implique que l'on passe d'un monde souterrain à un monde terrestre, mais l'itinéraire est impossible à préciser. La notation paraît plutôt symbolique.

[181] Voir *supra*, n. 120.

[182] Farmer, p. 80 : *Et vidi animas... vociferantes et dicentes : Ve, ve nobis quod create, ve, ve quod unquam nate fuimus!... Melius ei esset quod natus non fuisset*

taines déformations. Orm arrive d'abord devant une vallée, profonde et ténébreuse, dans laquelle est un puits qui avale et rejette sans cesse des flammes. Le puits vu par Drythelm n'était pas au fond d'une vallée, mais il avait décrit lui aussi les flammes montant et descendant[183]. Au bord du puits se tient un ministre du Tartare. Des étincelles de feu sortent de sa bouche, de ses narines, de ses oreilles et de ses yeux. Il ressemble beaucoup aux démons qui cherchaient à attraper Drythelm[184]. Lui aussi, d'ailleurs, tente de nuire à Orm. Dans les deux visions, également, on assiste à la projection dans le puits d'âmes de damnés[185]. Orm contemple ensuite les supplices infligés par des démons, des vers immortels et des dragons qui volent dans les flammes. Dans l'*Apocalypse de Paul* se trouvait déjà un ver immortel[186], mais c'est dans la *Vision de Charles le Gros* que figuraient pour la première fois des dragons[187]. Ce texte était connu en Angleterre puisque Guillaume de Malmesbury l'avait reproduit[188]. Orm voit ensuite un fleuve de glace auprès duquel se trouve un feu, et les âmes vont de l'un à l'autre. Ce motif rappelle évidemment la vallée, dont un côté était en feu et l'autre plein de neige, où Drythelm montrait des âmes projetées d'un versant à l'autre[189]. Mais Orm, ou Sigar, après s'être lamenté sur le sort des damnés, revient à la description de la bouche de l'Enfer, ronde comme un puits, avant de situer au Nord un autre feu et près de lui un champ plein de glace. Là aussi les âmes courent de l'un à l'autre. C'est une répétition dont la raison n'est pas donnée. S'agit-il du lieu réservé aux âmes destinées à être sauvées comme la vallée de Bède?

Il faut remarquer qu'Orm ne donne aucun éclaircissement sur la fonction des lieux qu'il visite. Outre cela, il ne semble pas se déplacer, il dit seulement qu'il voit ceci ou cela sans que l'on sache d'où il voit. Nulle part ne figure une amorce d'itinéraire. On a l'impression qu'il superpose des images venues de Bède à une structure générale cosmique inspirée de l'*Apocalypse de Paul*, sans parvenir à

(Mtt. 26/24); voir AP 40, 6 et 42, 2. Voir aussi : Mc 14/21; Eccl. 4/2-3; I Hénoch 38/2; II Hénoch 41, 2; IV Esdras 4,12; II Baruch 10, 6 etc...

183 Farmer, p. 79 : *absorbens jugiter et emittens flammas ignivomas*; Colgrave, p. 490 : Bède y montre les âmes des damnés *qui instar favillarum cum fumo ascendentium nunc ad sublimiora proicerentur, nunc retractis ignium uaporibus relaberentur in profunda.* Noter que l'on rencontre des puits aux fonds de vallées dans la *Vision de Charles le Gros* : Lot, p. 145 : *duxit me in profundissimas valles et igneas quae erant plenae puteis ardentibus pice et sulphure...*

184 Farmer, p. 80 et Colgrave, p. 492.

185 Farmer, p. 80 et Colgrave, pp. 490-492.

186 AP 42, 1.

187 Lot, p. 146 voir aussi *supra*, n. 183.

188 *Gesta Regum Anglorum* II, 111, éd. Stubbs (*Rolls Series*) I, pp. 112-118. Guillaume a achevé son livre en 1125.

189 Farmer, p. 80 et Colgrave, pp. 488-490.

combiner les deux de façon cohérente. Ajoutons que, comme Bède, il ne reconnaît personne et n'individualise socialement aucun des damnés. Il ne présente pas non plus un classement des châtiments par types de fautes comme l'*Apocalypse de Paul.*

Quand on passe au Paradis, l'impression est cependant différente. Il est situé au Sud et s'oppose à l'Enfer comme le jour éternel à la nuit perpétuelle[190]. Il est entouré d'un mur de marbre, rappel de celui qui figurait dans la *Vision de Boso* et, auparavant, dans celles du moine de Wenlock ou de Drythelm[191]. Comme ce dernier, Orm se retrouve soudain à son sommet[192]. De là il contemple quatre troupes de saints, assez proches les unes des autres : l'une composée d'enfants, l'autre de religieux et de saints moines, la troisième d'évêques, de prêtres, de clercs de divers ordres, et la quatrième de laïques, hommes et femmes. Tous sont joyeux et vêtus de blanc. Mais hors du mur se trouvent certains moines et quelques prêtres, moins bien vêtus et moins joyeux que les autres. Ici la structure est claire. Les groupes ne comportent que des saints, même si les termes martyrs, confesseurs ou vierges ne sont pas employés. Cette répartition se rapproche de celle de la *Vision de Barontus*. Ce dernier, au Paradis, avait vu successivement les moines de Longoret à la première porte du Paradis, les enfants à la seconde, des martyrs et des prêtres à la troisième[193]. Les laïques manquaient, on l'avait remarqué, mais les martyrs y figuraient. Surtout, dans les deux cas, il y a les enfants. La seule autre vision où se trouvait une intervention des saints dans l'Au-delà était celle de Wettin, mais l'ordonnance était différente. Successivement figuraient les prêtres, les martyrs et les vierges saintes[194]. Seuls les prêtres se retrouvent dans les trois. L'absence des martyrs, dans la *Vision d'Orm*, peut se comprendre si on suppose qu'ils sont aux Cieux avec les apôtres, bien que leur présence n'ait pas été signalée. En fait, au Paradis, Orm voit les catégories de saints correspondant aux modèles de vie possibles sur terre. La présence des enfants prouve seulement que le critère de classification n'est pas sociologique, mais religieux. C'est la situation par rapport à la mort qui est prise en compte. Les enfants morts en bas âge après leur baptême vont au Paradis. Les états de vie viennent ensuite. La nostalgie de l'enfance reparaît peut-être ici comme chez Alcuin et Aethelwulf[195].

[190] *Supra*, n. 180.
[191] *Supra*, n. 178.
[192] Farmer, p. 81 et Colgrave, p. 492.
[193] Krusch, p. 383/5 à 385/2.
[194] Dümmler, p. 272, C. 16-18.
[195] Voir *supra* pp. 318-319.

L'ordre employé pourrait suggérer un classement puisqu'il place en tête les enfants, les plus innocents sans doute, qui rappellent ceux qui se trouvaient au fleuve de lait dans l'*Apocalypse de Paul*[196]. En queue viennent les laïques. Entre les deux, les moines et religieux précèdent les évêques et prêtres, comme il est normal dans une hiérarchie des perfections. Les «divers ordres» qui accompagnent ces derniers font sans doute allusion aux diacres et aux autres degrés de la cléricature. Orm a insisté sur le fait que peu d'espace les séparait[197], mais, à la fin, il ajoute que si tous étaient joyeux, tous n'étaient pas parés également : *non equaliter, et alius sic, alius autem sic*[198]. Donc une hiérarchie, mais peu accentuée. Restent ceux qui sont hors du mur : des moines et quelques prêtres. Ils rappellent les orgueilleux laissés à la porte de la Jérusalem Céleste dans l'*Apocalypse de Paul*[199].

Il est à remarquer que cette disposition du Paradis s'oppose fortement au désordre et à l'anonymat qui règnait en Enfer. C'est le lieu qui est l'objet du moins de réminiscences de Bède et dont la description est la plus aisée. Bède s'était contenté d'opposer le *locus amœnus* paradisiaque au Royaume des Cieux[200]. Mais, dans sa description, les deux figuraient à la suite au terme d'un itinéraire cohérent. Dans la *Vision d'Orm*, le ciel a été mis à part d'entrée de jeu, et la distance qui le sépare du Paradis est immense. Ce dernier a donc été organisé comme un tout. Il comporte, cependant, une annexe hors du mur dont l'équivalent ne semble pas exister en Enfer, à moins qu'il faille interpréter ainsi le feu et le champ de glace situés au Nord. Quoiqu'il en soit, la notion de purgation n'est jamais introduite. Apparemment il n'y a que deux lieux. Malgré leur caractère plus allusif les autres visions northumbriennes ne suggéraient rien d'autre, ce qui ne peut manquer de surprendre compte tenu de l'influence de Bède. Il faut mettre en avant la fonction de ces textes pour comprendre les raisons de ce paradoxe. Les trois premières visions avaient un but précis, lié chaque fois à la situation terrestre. Un malfaiteur ou un meurtrier étaient châtiés, un évêque et une société en état d'affrontement s'interrogeaient sur leur destin. Les réponses ne pouvaient être que tranchées, même en tenant compte de légères corrections possibles – mais sur terre – comme celles concernant les deux moines qui dérivaient hors du rang. La *Vision d'Orm* joue le rôle d'une sorte de récapitulation où tout est mis en perspective. Les hommes se déterminent par rapport à la Croix, comme le

[196] AP 26.
[197] Farmer, p. 81 : *non multo spacio distantes ab invicem.*
[198] Farmer, p. 81.
[199] AP 24.
[200] Colgrave, p. 494.

Christ le dit lui-même : certains s'inclinent, d'autres refusent[201]. Chaque décision s'inscrit dans le cadre d'un déroulement du temps eschatologique, c'est à dire qu'elle n'a de sens qu'en fonction du Jugement Dernier. Le temps intermédiaire, celui des âmes dans l'Audelà, n'a qu'une importance secondaire. On se contente d'en rappeler l'existence. Si des passages de l'Enfer au Paradis existent, des rachats, ils ne changent rien à l'économie du salut vue sous l'angle de l'éternité. Ce sont les actes des vivants qui sont importants, même si l'on ne s'y réfère pas directement. La *Vision d'Orm* est tout autant liée à l'actualité que les trois précédentes, elle se contente d'élargir le débat.

E – De Reims à Durham

Si l'on confronte maintenant l'Au-delà actuel des visions northumbriennes à celui que nous avons rencontré à Reims, nous constatons que l'image n'en est pas nette. L'exposé le plus complet à Reims se trouve dans les deux lettres de Richard de Saint-Vanne. Dans la première figurent successivement : un feu noir et puant pour Judas, l'Enfer inférieur qui est un puits vomissant de la fumée où se trouve le comte de Namur, une eau glacée et puante destinée à ceux qui ont commis des péchés véniels, une eau bouillante pour les grands pécheurs torturés par des démons à forme d'animaux et un lieu double, à moitié *locus amœnus* pour servir de *refrigerium*, à moitié fournaise pour purifier les péchés légers[202]. On ne discerne pas d'ordre précis dans cette énumération. On ne voit pas pourquoi le puits ou Enfer Inférieur est distinct de l'eau bouillante destinée aux grands pécheurs, sauf que cette dernière sert de pendant à l'eau glacée des petits pécheurs. Mais cette eau a une fonction qui se distingue mal du feu et des tourments contenus dans le lieu double. En réalité, le tableau obéit beaucoup plus à la logique des images qu'à celle de la pénitence. Il y a des représentations qui sont devenues quasiment obligatoires : le brasier, le puits de l'Enfer Inférieur, les eaux bouillantes et glacées. Ces dernières ne peuvent qu'être placées en parallèle, quitte à faire double emploi avec le lieu double dont la fonction est d'être une transition entre Enfer et Paradis, comme la vallée à deux versants de la *Vision de Charles le Gros*[203]. Le puits de l'Enfer Inférieur n'est qu'une image comme les autres, il a perdu son caractère de point le plus bas et de paroxysme. Peut-être Richard de Saint-Vanne a-t-il respecté l'incohérence du récit du moine? Il faut

[201] Farmer, p. 79 : *Mundus multum est confusus; si unus inclinet ad me, alius non vult.*

[202] *Chronicon*, p. 382.

[203] Lot, p. 146.

remarquer, en outre, que le dialogue qui suit présente une image relativement différente de l'Au-delà. Après les *mansiones* du Paradis, évoquées à deux reprises[204], l'Enfer se résume à une «eau grande et forte», un fleuve sans doute, au bord duquel des pécheurs sont châtiés jusqu'au jour du Jugement, occasion d'évoquer quelques défunts connus[205]. Le tableau que donne la seconde lettre est encore plus imprécis. Aux deux demeures, sur les murs desquelles sont inscrits les péchés ou les bonnes œuvres, succède un Enfer décrit de façon très générale : ténèbres puantes, poix enflammée, flammes, froid et neige[206]. Ce sont plutôt les matériaux des châtiments que leur substance qui sont ici énumérés. Suit la rencontre de Baudoin de Flandre dans un feu, formé des fautes des vivants et de leurs offenses quotidiennes, qui évoque les feux du baptême aperçus par saint Fursy[207]. Il y a aussi un étang d'eau glacée pour les femmes adultères et les prostituées.

Dans les deux traditions il est certain que l'on assiste à une décomposition non seulement du voyage classique, mais aussi des lieux visités. Cela tient, sans doute, à la façon dont sont retransmis les témoignages. D'une part une certaine recherche d'authenticité vise, dans certains cas, à laisser voir le matériau brut. C'est le cas surtout dans la tradition rémoise, mais peut-être aussi en Northumbrie. Ainsi Sigar déclare-t-il qu'il a recueilli les réponses d'Orm à ses questions, ce qui exclut une narration suivie. La confusion de l'Enfer peut venir de là. Mais ceci n'explique pas tout. Il semble que les aspects prophétiques ou eschatologiques aient plus intéressé les visionnaires et les rédacteurs que la structure de l'Au-delà actuel. Jusque là les textes prophétiques ou eschatologiques existaient, mais ils constituaient un genre à part[208]. Bède présentait un Au-delà sans personnages. Wettin ou Hincmar mettaient en scène des défunts. Maintenant, à la suite de quelques essais au Xe siècle, on veut surtout connaître le sort futur des vivants, et éventuellement celui de l'humanité entière. S'y ajoute le fait que l'Au-delà actuel est désormais bien connu, surtout sa partie infernale, et que l'on peut procéder par allusion ou négliger d'en faire un exposé exhaustif. Depuis le Xe siècle, circulent une foule d'abrégés plus ou moins modifiés de la partie infernale de l'*Apocalypse de Paul*[209]. On ne cesse de décou-

[204] *Chronicon*, p. 382/54 – 383/10 et 384/50-55.
[205] *Chronicon*, p. 385/27-28.
[206] *Chronicon*, p. 388/50 – 389/2.
[207] *Visio Fursei*, 8.
[208] Voir des exemples dans C. Carozzi et H. Taviani-Carozzi, *La Fin des Temps*.
[209] Voir T. Silverstein, *Visio Sancti Pauli*; id., *The Vision of St. Paul*, pp. 199-248; M. E. Dwyer, *An unstudied Redaction of the Visio Pauli*. (Je remercie J. M. Rosenstiehl qui m'a signalé cette dernière référence). On dénombre actuellement

vrir de nouveaux manuscrits de ces rédactions courtes, qui sont actuellement réparties en onze types. Elles présentent des listes de supplices adaptés à des péchés. Parmi les châtiments tirés de la version longue, on voit apparaître des roues, des fournaises, des arbres enflammés et aussi le pont sur le fleuve de feu[210]. Ces textes n'ont pas pour nous un intérêt considérable, car ils ne se réfèrent pas à une conception globale. On n'y trouve ni itinéraire ni visions cosmiques. En outre, il est impossible de dater l'apparition des versions de base[211], ce qui empêche de savoir si les motifs qui s'y trouvent sont originaux ou empruntés à d'autres textes. Ces rédactions témoignent, cependant, d'une banalisation de l'Au-delà qui explique peut-être la recherche d'autrcs voies par les visionnaires et les rédacteurs. Il est certain qu'au début du XIIe siècle les monastères disposaient d'un grand nombre de manuscrits de visions de toutes sortes, y compris des traductions latines d'apocryphes, comme l'*Évangile de Nicodème*, utilisé par Odon d'Auxerre, ou l'*Apocalypse d'Esdras* dont nous verrons l'usage plus loin.

Au cours du XIIe siècle cette situation va engendrer deux réactions différentes. Certains vont rédiger des textes plus courts que les anciens voyages et qui porteront la marque d'une transformation du genre littéraire, à l'exemple des visions d'Odon d'Auxerre ou d'Orm. D'autres opèreront un retour à la tradition qui donnera naissance à des textes très longs et se voulant exhaustifs, mais, en même temps, souvent organisés selon des principes nouveaux.

IV – L'ESCALADE DU CIEL

Les visions d'Odon d'Auxerre et d'Orm avaient ouvert la voie à un retour en scène des visions cosmiques. Au XIIe siècle, deux textes courts sont bâtis sur des thèmes analogues : la *Vision de Jean de Saint-Laurent*, écolâtre du monastère de Saint-Laurent de Liège, et celle du novice cistercien Gunthelm (ou Guillaume) rédigée sans doute dans le nord de la France, et parfois attribuée à Pierre le Vénérable[212].

onze rédactions courtes sans compter les nombreuses traductions en Anglo-saxon, Allemand, Italien et Français.

[210] L'apparition de ces motifs a été étudiée par Silverstein dans les ouvrages cités dans la note précédente.

[211] Sauf dans le cas de la rédaction VI qui est entièrement originale et que nous avons étudiée *supra* pp. 265 et suiv.

[212] La *Vision de Jean de Saint-Laurent* a été éditée par B. Pez. Son texte a été repris par Migne, PL 180/177-186 que nous citons. Celle de Gunthelm a été très bien éditée et commentée par G. Constable. Une édition d'un manuscrit incomplet (le début manque jusqu'à *cuiuspiam operis diligentia expenderetur*, Constable, p. 107) avait été procurée par Ch. Fierville et P. Meyer d'après le ma-

1 – Jean de Saint-Laurent

Jean de Saint-Laurent fut le maître du moine Rénier, né dans les années 1110-1125 et mort vers 1190[213]. Ce dernier fait allusion à la vision de Jean dans deux de ses ouvrages : le *De ineptiis*, écrit entre le 14 juin 1158 et le 25 juillet 1161[214], et le *Palmarium virginale* écrit avant 1153-1158/61[215]. Il en résulte que la vision elle-même a dû être rédigée avant le milieu du siècle. Il n'en reste qu'un seul manuscrit, une copie de Jean de Stavelot du XVe siècle[216], et Rénier est le seul à y faire allusion. Il ne serait pas impossible que ce dernier fût en fait le rédacteur de ce texte à partir du récit de son maître.

A – Le récit de la vision

Jean était malade depuis quatre jours lorsque, le jour de la saint Martin (11 novembre), son mal s'accrut, et il fut transporté dans une cellule plus retirée où il resta seul au moment des vêpres. Il fut alors ravi en extase *(in exstasi)*, c'est à dire *in excessu mentis*. Il se vit transporté dans un vestibule dont les murs étaient couverts de peintures. Sur le registre supérieur figurait une crucifixion et, en dessous, les exploits de Samson, sa mort et la destruction de la maison des Philistins. Tandis qu'il contemplait cela, Jean sentit la présence de quelqu'un au dessus de lui et vit un personnage qui tenait dans sa main une baguette d'ivoire. Celui-ci disait à son entourage :

> «O quel délice et quelle joie d'appliquer son esprit aux choses divines car les sages pourraient trouver matière à une étude profitable devant de tels exploits, et exprimer le langage de la beauté pour l'utilité de leurs âmes»[217].

Rénier reprendra le début de cette phrase dans son *Palmarium*[218]. Le personnage poursuit en reprochant directement à Jean de ne pas s'être adonné à ce type d'études. Celui-ci pense alors qu'il s'agit, sans doute, de saint Laurent lui-même, lequel dirige sa baguette vers sa

nuscrit 410 de la bibliothèque de Laon, écrit au milieu environ du XIIème siècle suivant P. Meyer (p. 69). G. Constable n'a pas utilisé ce manuscrit. Une version abrégée se trouve dans la *Chronique* d'Hélinand de Froidmont, PL 212/1060-1063.

[213] Voir H. Silvestre, *Que nous apprend Rénier de Saint-Laurent; id., Notice sommaire sur Rénier de Saint-Laurent* et la notice du même auteur dans *Index Scriptorum*, III, 2, pp. 100-101.

[214] Voir *Index, op. cit.* pp. 210-211.

[215] *Index*, p. 105.

[216] Bruxelles 9332-46, f° 170v-174v. Voir J. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, t. 3, p. 311.

[217] PL 180/179 A : *O quam delectabile et jocundum divinis rebus intendere animum, quoniam proficuum sapientes quique in talium gestorum materia possent tenere studium, et ad utilitatem animarum suarum dare pulchritudinis eloquium.*

[218] PL 204/61.

tête en lui demandant quel est le saint qui l'a pris en main depuis toujours. Jean reconnaît que c'est saint Laurent. Mais, pris d'un doute, il se signe, ce qui déclenche l'ironie du saint et force le visionnaire à lui demander pardon. Fléchi par son entourage, saint Laurent consent à lui faire miséricorde, il lui annonce qu'il demeurera en vie encore autant d'années qu'il a vécues jusque là. Il ajoute qu'il surveillera son genre de vie et sera éventuellement, après sa mort, son juge rigoureux. Il l'encourage aussi à ne pas désespérer en raison de son état de santé. Puis il consent à lui donner sa bénédiction.

Après cela Jean, à la suite de saint Laurent, commence à s'élever dans les airs. Il se rend compte qu'il survole de très haut le monastère en entendant les deux grosses cloches de l'église, dont le son perce à travers les nuages, et qui appellent les frères aux vêpres. Il n'a pas, cependant, conscience de son ascension et perd souvent des yeux son patron, qu'il sent à nouveau proche de lui chaque fois qu'il est saisi de peur. Il lui semble que l'ascension se fait en droite ligne. Ils parviennent jusqu'à un cercle céleste au niveau duquel Jean reste fixé merveilleusement. Cet orbe roule en émettant une admirable musique et il entend une voix disant :

> «Qui répondra à l'oppresseur?»[219].

Au dessous de cet orbe, il voit la terre couverte de ténèbres et des sortes de larves qui s'élancent vers le haut, mais se dissipent comme une fumée dès qu'elles entendent le son de la musique de l'orbe. Jean se souvient alors d'avoir lu dans Bède qu'il est interdit aux démons d'accéder au cercle lunaire. Un passage de l'Épître aux Éphésiens lui revient aussi en mémoire à propos des puissances répandues dans les airs[220]. Il comprend alors le sens de la phrase que dit la voix : l'oppresseur est Dieu face au démon.

Mais comme il regarde vers l'Orient, un siège très long apparaît, sur lequel il voit assises des personnes en habits monastiques, tristes, silencieuses, et les pieds pendant sans supports. Leurs visages sont à moitié rasés et elles gardent la tête baissée. Elles sont dans des lieux purgatoires *(in purgatoriis positi)*, ce qui leur permet d'être à l'abri des incursions des démons, et d'avoir l'espoir d'être

[219] PL 180/180A : *Quis respondebit tribulanti?*

[220] Eph. 6/12. Pez, et Migne à sa suite, a probablement mal transcrit le manuscrit dont il disposait en mettant *saunum* à la place de *sonum* dans la phrase : *Sed cum volventis supra orbis sonum audirent, sicut deficit fumus, deficiebant* (Pez, p. 8; PL 180/180B). La copie de Jean de Stavelot (Bruxelles 9332-40, f° 172 r) porte bien *sonum*.

sauvées et d'accéder à une demeure faiblement éclairée pour y faire pénitence. Il en reconnaît quelques-unes, mais elles n'osent ni quitter leur siège ni lui parler. Jean voit aussi son père, précédemment condamné, être délivré des chaînes qui le liaient dans les peines carcérales *(in carceralibus pœnis)*.

Suit alors un long discours explicatif sur le statut de l'Au-delà :

> «Le frère resta là longtemps et comprit, au sujet des âmes, ce qu'il ignorait. Il y a deux destinations des âmes selon les différents types de mérites, pour tous ceux dont le salut est prévu un jour. Ainsi il y a des âmes sorties de leurs corps, aussitôt réduites au pouvoir des démons qui les insultent pendant leurs tourments et leurs tortures, et qui les menacent de la damnation éternelle. La pénitence de ces âmes est très lourde, car tant qu'elles sont livrées à ces bourreaux, elles n'ont ni visite des anges ni lumière ni aucun espoir de salut. Cependant, elles ne sont pas englouties dans l'Enfer Inférieur et il leur est accordé, après quelque temps, aussi bien la délivrance de la compagnie des démons qu'une pénitence plus légère en d'autres lieux. Il y a aussi une purification des âmes qui, par le mérite de leur vie, par la recommandation des fidèles ou par l'intervention de leurs saints patrons, obtiennent des lieux tranquilles pour leur purification. Le sort de celles-ci est bien plus heureux parce que ni l'espoir du salut, ni la visite des anges de temps en temps, ni la lumière ne leur font défaut»[221].

Jean ou le rédacteur répond ensuite à de possibles objections sur le caractère trop paisible de cette pénitence. Il explique que ces âmes regrettent leurs fautes antérieures et qu'elles subissent des châtiments appropriés. Les gourmands sont punis par la faim et la soif. Ceux qui brûlèrent du feu de la passion souffrent du froid. En outre, ces âmes sont privées de la contemplation divine. Elles sont cependant tournées vers Dieu qui a pitié d'elles et leur envoie un ange de temps en temps. Mais les âmes qui avaient abandonné leurs saints patrons, sous n'importe quel prétexte et non pour mener une vie plus parfaite, sont particulièrement mal accueillies. Dans ce cas, si l'intervention de leur patron fait défaut, elles sont livrées aux dé-

[221] PL 180/180 D-1 81 A : *Ibi diu frater subsistit, et de animabus, quod nesciebat, intellexit. Duae sunt egredientium animarum distributiones secundum meritorum diversitates, quibuscum omnibus salus quandoque futura est; sicut egredientes animae, quae statim sub daemonorum rediguntur potestatem, quibus in suis tormentis et cruciatibus insultant, minas damnationemque sempiternam intentant. Harum poenitentia animarum gravissima est, quia quandiu his tortoribus traditae sunt, neque visitationem angelicam, neque lucem, neque salutis spem habent aliquam. Nec tamen in inferno inferiori demersae sunt, quibus post aliquod tempus et ereptio a daemonum comitatu, et poenitentia levior in locis aliis indulgetur. Agitur item purgatio animarum, quae vel vitae merito, vel commendatione fidelium, vel beatissimorum patronorum interventu quieta purgationis suae loca adipiscuntur. Harum sors beatissima est, quia et spes salutis, et visitatio angelica pro tempore, et lux eis non deest.*

mons ou, s'il a pitié d'elles, elles sont cependant exposées à leurs persécutions.

> «La persécution qu'il leur font subir est telle que, bien qu'ils ne puissent pas les torturer, cependant ils ne cessent de leur supprimer toute possibilité d'un lieu de repos, que ce soit sur terre, sur mer ou dans l'espace aérien. Les âmes, placées pour leur purification sur cette terre *(terra)*, désirent avidement entendre l'office divin, et c'est pour elles une douleur intolérable que de voir troublé par les vexations, la crainte et l'assiduité des démons un si salubre désir»[222].

Suivent deux *exempla*. Le premier concerne un frère lubrique qui, mort subitement, fut cependant livré à la pénitence tranquille à cause de l'intervention d'un très grand patron. Un autre, en raison de l'instabilité de son esprit, échangea son patron contre un saint quelconque. Il mourut en son temps mais, comme il était insolent par nature et que son patron ne le défendit pas, il fut très longtemps exposé au harcèlement des démons.

Jean, ensuite, pense à nouveau à son patron et, sans le voir, le suit pourtant. Une grande clarté règne là où celui-ci se trouve au point que son âme en est éblouie. Il songe alors en lui-même à lui demander s'il ne pourrait entendre l'harmonie du ciel *(concentus cœli)*, dont il connaît l'existence par l'Écriture[223]. Répondant à sa pensée, son guide l'encourage à persévérer dans sa demande. Le moine voit alors :

> «dressée devant ses yeux une immense sphère. Elle avait la couleur de l'or, pas vraiment ronde mais allongée et mobile. Sa dimension en longueur et largeur semblait celle d'un très grand temple, sauf qu'un temple est à angles droits et non arrondi. Cette rotondité, bien que d'une longueur double de la largeur, était apparente dans cette représentation de l'orbe céleste et tournait avec une grande vitesse. De son extrémité inférieure qui était inclinée vers le pôle austral se mirent à résonner merveilleusement de douces sonorités, semblant provenir de conduits d'air en forme de flûtes, comme si elles concertaient avec des citharèdes qui faisaient résonner leurs cithares. Et comme il prêtait attention à ce concert qui, peu à peu, entrait agréablement en résonnance, soudain, de l'extrémité supérieure de la sphère tournoyante des voix semblables se mirent à répondre»[224].

[222] PL 181/D : *Est autem talis persecutio eorum, ut licet miseris animabus non queant inferre cruciatum, non desistant tamen eis auferre omnem quietis locum vel in terra vel in mari, vel per aeris spatium. Desiderant animae ad purgationem in hac terra positae divinum sitienter audire servitium, quibus dolor intolerabilis est, cum infestatio vel timor, vel insecutio daemonum tam salubre earum confundunt desiderium.*

[223] Job 38/37 : *et concentum caeli quis dormire faciet?*

[224] PL 180/182 BC : *Qui exspectans promissam harmoniam, vidit ante oculos erectam maximam sphaeram. Erat autem coloris aurei, non adeo rotunda, sed lon-*

Jean est fasciné par ce concert céleste qui soudain s'arrête, tandis que la sphère disparaît. Son guide alors lui recommande de s'adonner désormais en premier lieu au service divin et, avant de disparaître, lui donne comme talisman son propre nom pour le retour.

Jean regarde alors vers l'Orient et voit des cavaliers venir à sa rencontre. Il pense qu'il s'agit de saint Maurice. Quand celui-ci est près de lui avec ses compagnons, il lui adresse la parole. Il admire sa prestance et celle de ses compagnons, et soutient qu'ils auraient pu combattre physiquement contre les ennemis de la foi et triompher. Saint Maurice lui répond que c'est ce qu'ils ont fait par le martyre. Jean considère alors la chlamyde pourpre dont est revêtu le saint. Celui-ci lui explique que c'était jadis le vêtement par lequel les chevaliers romains *(milites)* se distinguaient du peuple. Puis il ajoute qu'il connaît Jean et son patron saint Laurent. Il lui reproche d'être venu souvent, l'an passé, dans un domaine où se trouve une église qui lui est dédiée, et de n'y avoir jamais célébré la messe ni même chanté l'office. Jean demande alors à saint Maurice de l'excuser, à cause de la charge que représentait pour lui la responsabilité de ce domaine. Ayant reçu son pardon, il ajoute qu'il ne comprend pas pourquoi le saint ne protège pas davantage les colons du domaine de leurs ennemis. Saint Maurice propose de lui révéler ce qu'il ignore à ce sujet.

Jean se retrouve soudain dans l'oratoire dont il a été question. Saint Maurice se tient près d'un autel latéral, situé du côté du chemin, et tient le frère embrassé contre lui de la main droite,

> «comme un enfant que l'on allaite».

De là, tous deux voient les paysans qui prient les mains étendues. L'un, frappant l'autel de ses paumes, réclame l'aide du saint contre des brigands qui l'ont dépouillé. Saint Maurice réplique qu'il est lui-même un brigand malfaisant et qu'il n'a que ce qu'il mérite. A un autre, qui lui reproche de dormir et de ne pas empêcher qu'il perde son argent et ses récoltes, il reproche d'être infidèle à Dieu, de détourner les cens, de frauder sur la dîme et d'esquiver le paiement de ses dettes. Jean écoute tout cela en s'étonnant de se trouver là lorsque, soudain, il se voit à nouveau dans les cieux avec saint Maurice. Celui-ci lui fait quelques recommandations encore, mais le

ga et ductilis, cujus magnitudo erat quasi longitudo et latitudo alicujus maximi templi, praeter quod in templo quadratura est non rotunditas : quae rotunditas licet duplo longior quam latior in illa caelestis orbis effigatione apparebat, volvebatur celeritate grandi. De cujus inferiori vertice, qui erat acclinis polo australi, resonare coeperunt voculae modo mirabili quasi de fistulis aeris, si forte consonarent cytharaedis cytharizantibus in cytharis suis. Et cum huic concentui paulatim reboanti delectabiliter intenderet, repente a superiore vertice volventis sphaerae similes reddi coeperunt voces.

frère sent qu'il a mal aux pieds et lui demande de le bénir et de tracer le signe de la croix sur la douleur. Le saint le rassure sur son mal, le bénit puis s'éloigne et disparaît.

Commence alors la descente. Jean voit dans les airs, parcourus par les démons, des cadavres gisants, images de la misère humaine. Des corps de voluptueux et de luxurieux sont jetés là, les uns rongés jusqu'au cœur, d'autres dont il ne reste que le ventre. Certains sont enlevés par les démons. Ceux-ci les insultent, traînent par la langue les faux témoins et les parjures; par la gorge, les gloutons; par les yeux, les pécheurs de la vue; par les mains ceux qui s'adonnaient à des travaux illicites. Nombreux sont les hommes et les femmes dont les appareils génitaux sont déchirés. Jean traverse cela sans peur car il se souvient des recommandations de son patron. Mais, au moment où il doit rentrer dans son corps, il voit des visages durs, des personnages terribles et des mains crochues qui cherchent à le saisir. Il crie alors à leurs faces le nom de saint Laurent, ce qui les fait disparaître comme s'ils avaient été foudroyés du ciel. Aussitôt il se sent, sans savoir comment, à l'intérieur de son corps. Il dresse sa tête, comme s'il venait de s'éveiller, regarde autour de lui et se demande où il est, d'où il vient et ce qu'il voit.

Bientôt, il commence à se remémorer son aventure et en parle avec quelques frères, avant d'être obligé de se reposer en raison de sa maladie. Il reste trois jours en état de faiblesse croissante; le quatrième jour, il perd beaucoup de sang par le nez, ce qui le laisse comme mort jusqu'au lendemain matin. Par la suite, il retrouve peu à peu la santé et, dès qu'il le peut, il fait venir un frère et lui dicte le contenu de sa vision. En le relisant plus tard, il ajoute ceci à l'écrit :

> «De même qu'il ne fut pas en mon pouvoir d'être malade, de vivre ou de mourir, de même il n'a pas dépendu de moi de voir et de raconter, de monter ou de descendre à travers l'espace aérien. Une chose est certaine : si je n'avais pas été éprouvé, je n'aurais pas eu peur; si je n'avais rien vu, je n'aurais rien raconté. D'ailleurs je n'ai pas eu l'audace de supprimer ce qui pourrait éventuellement profiter à quelqu'un. Cependant, ajouter foi ou refuser dépend d'un jugement laissé à la liberté des lecteurs. Tous pourtant nous viendrons devant le tribunal du Christ, et il ne sera pas question alors de la vérité de la vue mais de celle de la vie»[225].

[225] PL 186/B : *Sicut meae potestatis non fuit meum videre et referre, par aerem ascendere vel descendere. Unum est pro certo, quia nisi expertus fuissem, non timuissem, nisi vidissem, non retulissem. Caeterum non praesumpsi subtrahere quod forte alicui poterit prodesse. Arbitrio vero legentium judicium subjacet suam adhibere vel fidem vel derogationem. Omnes tamen stabimus ante tribunal Christi, nec discutietur meritum videndi sed vivendi.*

B – Les sources

Comme Wettin ou Odon d'Auxerre, Jean est un lettré et même, comme le premier, un écolâtre. Son récit en garde l'empreinte. De plus le rédacteur, probablement Rénier, est lui aussi un savant. Tous deux sont les produits de ces écoles de Liège dont le déclin n'est pas encore amorcé à cette époque[226]. La manière dont Rénier évoque la vision de son maître, au début du *Palmarium*, est caractéristique de sa mentalité. Il reprend, nous l'avons vu, la première phrase de saint Laurent reprochant à Jean de ne pas s'adonner davantage à l'étude de l'Écriture :

> «O quel délice et quelle joie d'appliquer son esprit aux choses divines!»[227].

Puis il explique le contexte de la vision elle-même. Jean faisait lire Térence aux enfants et aux adolescents. Il se souillait donc par des badineries en s'adonnant à l'étude du genre comique. Il ajoute, pour son propre compte, que l'âme s'enrichit par la science, doit éviter l'oisiveté et progresser vers les vertus. On lit, dit-il, dans les *Vitae Patrum*, que certains pères tressaient des nattes de jonc ou des corbeilles. Il faut supposer qu'elles étaient destinées à être brûlées puisqu'il n'y avait personne pour les vendre. Il s'agissait, certes, de chasser ainsi l'oisiveté. Mais, quant à lui, incapable de tresser des joncs et d'assembler des paniers, il préfère assujettir son adolescence aux bons arts et adonner son esprit non pas aux fours mais aux livres[228]. Ce mépris, à peine déguisé, pour le travail manuel rejoint les invectives que saint Maurice adresse aux paysans dans la chapelle. Le saint militaire, revêtu de la chlamyde rouge réservée aux *milites* romains, tenant contre lui le moine Jean, témoigne de la rancœur des guerriers et des moines lettrés face aux cul-terreux, fourbes et dissimulateurs. Belle vision tripartie![229]. Saint Laurent, lui-même, sa baguette d'ivoire à la main semble bien représenter le modèle du *magister* en même temps que du patron[230]. Devant les peintures représentant les exploits de Samson, il donne à Jean le conseil de chercher à

> «exprimer le langage de la beauté»[231]

[226] Voir, H. Silvestre, *Rénier de Saint-Laurent et le déclin*.
[227] Voir n. 217 et 218 *supra*.
[228] PL 204/61.
[229] PL 180/183 D – 184 B.
[230] PL 180/179 A (*radium eburneum*), 179 C (*virgula*).
[231] Voir n. 217 *supra*.

avant de le guider vers un univers où règne la musique de la sphère céleste[232].

La structure cosmique de la vision renvoie évidemment à tout ce contexte intellectuel, dans la mesure où elle s'inspire indirectement du *Commentaire sur le Songe de Scipion* de Macrobe. L'univers parcouru par Jean se divise d'abord en deux parties. Au dessous du cercle ou orbe[233], sur lequel il reste un moment en stationnement, se trouve l'espace aérien où il voit des larves qui disparaissent quand résonne la musique. Au retour c'est là aussi qu'il traverse un Enfer aérien où les démons déchiquètent des corps gîsants dans l'espace. Les âmes placées *in purgatoriis*, sur leur banc, hors de portée de ces mêmes démons sont à peu près au niveau du cercle. Se référant à Bède, Jean identifie le cercle à celui de la lune[234]. Mais cette référence en cache une autre à Macrobe. On trouve, en effet, chez ce dernier la division en deux du cosmos de part et d'autre du cercle lunaire. Au dessus vivent les âmes tandis que la partie inférieure est le domaine de la mort. C'est là, dans le monde sub-lunaire, que se trouvent les Enfers[235]. Aucun auteur chrétien ne permettait à Jean de concevoir un Enfer aérien.

De plus, l'image qu'il se fait du cosmos sphérique de forme oblongue et de la musique qu'il émet pendant sa rotation ne peut venir que de la même source. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une reproduction directe, mais d'une combinaison de plusieurs données. L'allure générale de la sphère est celle de la terre selon Macrobe[236], et la musique est celle qui est produite par les sphères célestes[237]. Dans ces dernières, les sons se répartissent suivant les deux extrémités, mais de l'une viennent les sons aigus, de l'autre les sons graves[238]. La

[232] Voir n. 224 *supra*.

[233] PL 180/180A-B : *donec ad circulum pervenit... videbatur ei orbis mirabili sonitu volvi... Sub illo orbe videbat aerem tenebrescere...*

[234] PL 180/180 B : *Videnti et admiranti fratri recordatio facta est quod venerabilis Beda dicit, supra lunarem circulum daemonum prohiberi accessum...* Nous n'avons pas trouvé chez Bède d'affirmation aussi nette, seulement la mention du séjour des démons dans les basses couches de l'atmosphère : *In Epistolam II Petri*, II, 4, CCL 121 éd. Laistner, Turnhout 1983, pp. 26-27.

[235] Comm. I, 11, 6 : *atque ideo inter lunam terrasque locum mortis et inferorum vocari : ipsamque lunam vitae esse mortisque confinium...*

[236] *Comm.* II, 9,8 : *Quod autem nostram habitabilem dixit angustam verticibus, lateribus latiorem, in eadem descriptione poterimus advertere...*

[237] *Comm.* II, 4, 1-4 : *et natura fert ut extrema ex altera parte graviter, ex altera autem acute sonent. Quam ob causam summus ille caeli stellifer cursus, cuius conversio est concitatior, acute excitato novetur sono, gravissimo autem hic lunaris atque infimus* (1-2).

[238] Macrobe explique, en fait, la musique des sphères par le fait que la sphère supérieure tourne très vite tandis que l'inférieure, celle de la lune, tourne plus lentement alors que, pour Jean, il ne semble y avoir qu'une seule sphère oblongue émettant des sons aux deux bouts. Là où Macrobe pouvait imaginer une combi-

description des conduits d'air qui ressemblent à des *fistulae*, ne vient pas de Macrobe, mais se réfère, sans doute, autant qu'à la flûte au tuyau d'orgue tel qu'il est évoqué par Grégoire le Grand[239] ou par Cassiodore[240]. L'ensemble de la sphère est contemplé par Jean de l'extérieur ce qui ne peut se référer qu'à un mode de vision surnaturel, le même qui permettait jadis au moine de Wenlock de contempler la *machina mundi*[241]. A l'inverse, lorsqu'il se trouve sur le cercle lunaire, il est à l'intérieur de l'univers et entend le son de la sphère inférieure du système céleste[242]. D'autres éléments constitutifs de cette sphère semblent avoir une origine particulière. Elle a la couleur de l'or, les dimensions d'un temple, et l'harmonie qui en provient ressemble à un concert de cithares dont les sons entreraient en résonnance[243]. Les termes employés pour dépeindre tout cela se retrouvent, curieusement, regroupés dans deux vers de Lucrèce :

> *nec domus argento fulget auroque renidet*
> *nec citharae reboant laqueata aurataque templa*[244].

Le même auteur emploie aussi fréquemment l'expression *radius eburneus*[245] qui désigne, dans la vision, la baguette d'ivoire tenue par saint Laurent[246]. Lucrèce est peu connu au Moyen-Age[247], son utilisation ici probable accentue le caractère intellectuel de la vision.

naison de sons aigus (sphère supérieure) et graves (sphère inférieure), Jean ne peut que faire entendre un *concentus* de sons sans les désigner par leurs hauteurs.

[239] *Moralia* 20, 78.

[240] *In Psalm.* 150, 4. Le rédacteur de la vision ne développe pas le rapport entre les sept cordes de la cithare et les sept sphères célestes, sans doute parce qu'il considère l'univers comme une seule sphère bien que, par ailleurs, il distingue le cercle lunaire. Sur le thème de la cithare et des sphères célestes voir notamment : J. Fontaine, *Les symbolismes de la cithare*. Sur la *fistula* au sens de flûte voir J. Fontaine, *Isidore de Séville*, pp. 432-434. Par opposition aux *tibiae* la *fistula* est une flûte de Pan, mais le terme, qui signifie «conduit» à l'origine, peut désigner le tuyau de la flûte comme le tuyau d'orgue. Dans la vision la configuration de la sphère, percée à ses deux sommets, évoque plutôt le tuyau d'orgue.

[241] Voir *supra* pp. 201-205.

[242] PL 180/180 A : *Videbatur ei orbis mirabili sonitu volvi.*

[243] PL 180/182 B C : *Erat autem coloris auri... cuius magnitudo erat quasi longitudo et latitudo alicujus maximi templi... resonare coeperunt voculae modo mirabili quasi de fistulis aeris, si forte consonarent cytharaedis cytharizantibus in cytharis suis.*

[244] II, 27-28.

[245] Elle figure pas moins de vingt sept fois dans son poème.

[246] *Supra* n. 230.

[247] Un manuscrit de Lucrèce est cependant mentionné dans le catalogue du monastère de Corbeil pour le XIIème siècle et un autre, encore conservé, était à Saint-Bertin depuis le IXème siècle : voir C. Bailey, éd. Oxford 1966, pp. III, 1-4, et

C – La narration de Rénier de Saint-Laurent

Le texte apparaît de toute façon soigneusement écrit, avec un vocabulaire qui rappelle beaucoup celui employé couramment par Rénier de Saint-Laurent. On se souvient que Jean, face à son saint patron, est pris d'un doute et se signe. On trouve une scène semblable, exposée dans des termes proches, dans une œuvre de la fin de la vie de Rénier, les *Libelli lacrimarum*[248] où des moines voient un damné apparaître dans une église : *Signaculo sanctae crucis frontem, oculos pectusque signant ne aliquod forte phantasma esset*[249]. Outre la ressemblance des situations et des attitudes, on remarque l'emploi de *phantasma* dans les deux cas. Ce terme est utilisé aussi dans la *Vie de sainte Pélagie*, que Rénier écrivit avant 1153-1158/61[250]. La sainte chasse le diable qui la persécute d'un signe de croix *et sicut deficit fumus sic defecerunt phantasmata ejus*[251]. Cette phrase contient aussi une autre expression favorite de Rénier, employée dans la vision à propos des démons qui disparaissent à l'approche du cercle lunaire : *sicut deficit fumus deficiebant*[252]. De la même façon un ours, vu en vision, est chassé par un signe de croix, et disparaît comme une fumée dans les *Libelli lacrimarum*[253]. Dans cette œuvre figurent aussi des larves qui rappellent celles que Jean a vues sous le cercle lunaire[254]. On se souvient de la curieuse description du couple formé par saint Maurice et Jean dans la chapelle où le premier tient le second embrassé *contra latus suum quasi lactantem puerum*[255]. Ce geste évoque l'image, vue en rêve, d'une Vierge à l'enfant dans les *Libelli lacrimarum* : *et quasi ablactet illum Dei suumque unigenitum...*[256]. Mais dans le *De ineptiis*, écrit entre 1158 et 1161[257], Rénier raconte qu'un frère eut une vision du Saint Esprit sous la forme d'une femme allaitant : *quemadmodum pia mater ad dulcia solet lactantem infantulum ubera stringere*[258]. Dans le *Palmarium virginale* où était évoquée, on s'en souvient, la vision de Jean[259], un moine, après avoir eu lui

B. Munk Olsen, *L'étude des auteurs classiques latins aux XIème et XIIème siècles*, t. II, Paris 1985, pp. 85-89.

[248] Voir *Index*, p. 214.

[249] PL 204/166 A.

[250] *Index*, p. 136.

[251] PL 204/58.

[252] PL 180/180 B.

[253] PL 204/156 B : *nisi salvificum exclamassem Spiritus Sancti nomen et crucis objecissem signaculum ad quod sicut deficit fumus defecit et evanuit.*

[254] PL 204/156 A : *Dum se ingererent larvae nebulosissimique vultus illi quos aspexeram.*

[255] PL 180/183 D.

[256] PL 204/168 C.

[257] *Index, op. cit.* n. 213 *supra*, p. 211.

[258] PL 204/33 BC.

[259] *Supra*, n. 218.

aussi une vision de la Trinité, voit en dessous au milieu de l'océan la terre entière comme une sphère ronde[260]. Un peu plus loin, dans le même texte, on voit arriver deux cavaliers de la milice céleste descendant des cieux *per viam orientis*[261], comme saint Maurice et ses compagnons que Jean voit *versus orientem*[262].

On pourrait ajouter encore d'autres rencontres entre la vision et les œuvres de Rénier[263]. On se contentera d'extraire de la *Vita Euracli*, écrite après le *De ineptiis*[264], la description d'une éclipse faite d'après les œuvres de Pline, Macrobe et Chalcidius[265]. Il nous semble difficile de nier désormais que la *Vision de Jean de Saint Laurent*, dans la rédaction que nous possédons, soit, en fait, une œuvre de Rénier. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu, au départ, une vision racontée par Jean mais, comme l'avait fait au Xe siècle Walahfrid Strabon pour celle de Wettin, Rénier l'a réécrite sans que l'on puisse savoir ce qu'il a pu y ajouter outre ses propres tournures de style. Nous savons en effet qu'il y a eu un premier texte transcrit sur des tablettes[266]. La mise au net sur parchemin a pu se faire assez vite après. C'est sur cette copie que Jean lui-même a pu ajouter la phrase finale. Rénier fait allusion à la vision dans son *Palmarium* qui est une œuvre de jeunesse. Il dit, lui même, qu'alors il est dans le temps de son adolescence[267]. La manière dont il critique l'attitude de son maître qui commentait Térence laisse à penser que celui-ci était mort. Or, dans la vision, saint Laurent avait annoncé à Jean qu'il lui restait encore autant de temps à vivre qu'il avait vécu jusque là[268]. On ne sait rien de la durée de la vie de Jean, mais ceci place la Vision au

260 PL 204/68 B : *Dein cum coepisset deorsum intendere, animadvertit terram inferius jacentem ad aetherae immensitatis comparationem quasi breve ac rotundum fornacis corpus, quod undique oceanus ablueret.*

261 PL 204/69 B : *duo coelestis militiae equites cursu velocissimo per viam orientis a supernis descendentes occurere ad spectaculum...*

262 PL 180/182 D.

263 Par exemple Rénier emploie volontiers certains mots techniques comme *acclinis* (PL 180/182C : *De cujus inferiore vertice, qui erat acclinis polo australi...*) que l'on retrouve dans les Vies de Wolbodon (PL 204/205 B) et d'Evracle (PL 204/117 C). De même *fistula* (*supra* n. 240) est employé aussi dans le *De Ineptiis* (PL 204/22 C) à propos d'une fontaine.

264 *Index Scriptorum*, p. 67.

265 PL 204/121 C : *Certum est autem Plinio, Macrobio, Calcidio, aliisque pluribus tam astrologis quam compotistis auctoribus, quod quotiescumque luna eclipticam attingit lineam...*

266 PL 180/186 A : *accito fratre uno, ea quae viderat excipere eum fecit in tabellis...*

267 PL 204/62 B : *verum improbus ego... scribere saltem aliquid conabor, adolescentiamque artibus assuescere bonis, nec fornacibus, sed codicibus dedere ingeniolum.*

268 PL 180/179 C : *quoquo modo hactenus vixeris... et tot annis vita in corpore prolongabitur tibi.*

milieu de son existence. Supposer qu'une vingtaine d'années au moins s'étaient écoulées entre celle-ci et le *Palmarium* de Rénier n'est pas invraisemblable. Il en résulte que l'adolescent qui écrit cette dernière œuvre n'avait pu être le témoin de la vision. Mais il a dû la réécrire plus tard et peut-être assez tard, si l'on en juge d'après les ressemblances entre celle-ci et une de ses dernières œuvres : les *Libelli lacrimarum*. On y trouve notamment une description du *felix purgatorium* qui ressemble beaucoup à celle que contient la vision : *Salubris penitentia, felix purgatorium quod nullus aspicit horror daemonum aut incursus, sed perpetuae jam salutis spes purgandum relevet, cui neque desit lux, neque visitatio interdum angelica!*[269].

D – L'état des âmes après la mort

La vision porte un titre : *Visio cuiusdam monachi de statu animarum post mortem*[270]. C'est bien de l'état ou du statut des âmes qu'il s'agit avant tout dans ce texte. Mais, fait remarquable, aucune allusion n'est faite au Paradis. Seuls trois états sont décrits : les deux types de purgation possible et l'Enfer aérien. Cette structure n'apparaît, cependant, clairement que si l'on tient compte du petit discours sur les deux destinations des âmes intercalé dans le récit[271]. C'est tandis qu'il se tient debout sur le cercle lunaire que Jean a «compris» *(intellexit)* ce qu'il ignorait à ce sujet. Il ne semble donc avoir été initié par personne. Il est vrai qu'à plusieurs reprises le rédacteur insiste sur la transmission de pensée qui s'opère entre lui et ses interlocuteurs : saint Laurent ou saint Maurice[272]. Mais, dans ces cas, ce sont les saints qui devinent ses pensées ou l'instruisent en pensée, et non lui qui «comprend» sans qu'on ne lui dise rien. Après cet exposé, d'ailleurs, le rédacteur dit qu'il a «entendu» *(audivit)* deux *exempla* illustrant le danger de changer de patron[273]. En fait, il ne serait pas impossible que nous ayons affaire à une intercalation artificielle, soit que Jean ait ainsi résumé ses impressions soit que Rénier ait introduit là ses idées personnelles. Quoi qu'il en soit, ce dernier est intervenu, même dans le premier cas, au moins par son

[269] PL 204/158 C – 159B.
[270] PL 180/177-178.
[271] *Supra* n. 221.
[272] PL 180/182 B : *Cujus cogitationi respondens maximus ductor ait...*; 183 B : *Cui cogitationi ipse (Mauritius) placide respondens...*; 184 C : *sanctus (Mauritius) per cogitationem sciscitanti ei plura dixit...*
[273] PL 180/181 D – 182 A.

style, et tout au plus en systématisant un ensemble qui n'était pas parfaitement clair, si l'on s'en tenait aux éléments vus dans l'Au-delà.

a – *Phantasmata*

En effet si nous revenons à Jean, debout sur le cercle lunaire : il voit d'abord les âmes en habits monastiques, assises sur leur banc, les pieds pendants. Elles sont placées *in purgatoriis*, sont dispensées du contact avec les démons, gardent l'espoir de leur salut, et s'attendent à être emmenées dans une *sublustris habitatio* pour leur pénitence[274]. Elles sont donc dans une sorte de position d'attente, sans que l'on sache exactement d'où elles viennent ni où se trouve le lieu de leur future pénitence. Le texte ajoute que Jean voit aussi son père libéré des chaînes dont il avait été lié *in carceralibus pœnis*[275]. La *sublustris habitatio* comme les *carcerales pœnae* évoquent des lieux qui sont hors de la vue de Jean. Après la vision de la sphère du monde, et la rencontre avec saint Maurice, commence la descente. C'est alors que Jean voit *in aere* des *cadavera jacentia* sur lesquels les démons exercent leur office[276]. Le terme *cadavera* évoque des corps matériels, mais le texte ajoute aussitôt : *Imaginabantur illic corpora voluptuosorum...*[277]. Il semble donc s'agir d'une représentation, mais de quel type? Les cadavres sont-ils des *phantasmata*, suivant le terme dont use volontiers Rénier[278], ou bien des âmes revêtues de similitudes de corps suivant une tradition bien établie[279]? Aussitôt après, avant de rentrer dans son corps, l'âme de Jean voit aussi des visages, des *personae* cherchant à l'agripper de leurs mains crochues[280]. Quand il prononce le nom de saint Laurent, ces apparitions sont chassées comme si elles avaient été frappées de la foudre : *quod quasi fulmen de cœlo eos penitus dispulit*[281]. Les mains crochues cherchaient à l'attraper, mais s'agissait-il de simples menaces vaines provenant de *phantasmata*? Le texte ne le dit pas. On peut remarquer, cependant, l'emploi du terme *persona* pour désigner les possesseurs de ces mains crochues. C'est le même qui est utilisé pour évoquer les âmes assises sur leur banc et l'apparition de saint Laurent[282]. On se souvient que saint Boniface se servait du même

[274] PL 180/180 C D.
[275] PL 180/180 D.
[276] PL 180/184 D – 185 A.
[277] PL 180/184 D.
[278] *Supra* p. 465.
[279] Voir *supra* p. 173 et suiv.
[280] PL 180/185 A : *Sed cum ad hoc ventum esset ut corpus intraret, coeperunt se ostendere quaedam dirae facies, personae terribiles, uncis manibus eum corripere conitentes.*
[281] *Ibid.*.
[282] PL 180/179 A : *sentiebat stare personam tenentem in manum radium ebur-*

mot à propos des vices et des vertus «personnifiés» qui assaillaient le moine de Wenlock[283]. *Persona* n'est pas une personne au sens où nous l'entendons aujourd'hui[284], mais plutôt une effigie, une image. Nous ne sommes pas loin, en fait, des *phantasmata*. Merchdeorf lui aussi, dans son extase, avait rencontré des *uultus minaces* dans les ténèbres après avoir quitté son corps[285]. D'ailleurs, saint Laurent avait prévenu Jean en lui confiant son nom comme talisman : *et si daemones te terrere cœperint suis phantasiis, ejus nomen in faciem inclama illis*[286]. Ajoutons que nulle part les démons eux-mêmes ne sont décrits comme nous avons l'habitude de le voir dans les visions. Tant que l'on reste dans le domaine descriptif des choses vues, une ambiguïté demeure. Elle peut aussi bien provenir de l'impression ressentie par Jean que du vocabulaire propre à Rénier.

Mais dès que l'on passe à l'aspect didactique, les choses changent. La répartition des âmes dans l'Au-delà est faite en fonction du contact avec les démons. Certaines leur sont livrées et, bien que non immergées dans l'Enfer Inférieur, elles sont dans les ténèbres, n'ont pas l'espoir d'être sauvées et ne reçoivent pas de visites angéliques. Mais, après un certain temps, elles sont soumises à une pénitence plus légère *in locis aliis*[287]. Elles vont, sans doute, rejoindre celles qui bénéficient d'une *purgatio* dans des *quieta loca*[288], hors de portée des démons et avec la visite des anges. Ces lieux tranquilles se confondent, probablement, avec la *sublustris habitatio* promise aux âmes sur le banc[289]. Le père de Jean, délivré des «peines carcérales», vient, sans doute, les rejoindre[290]. On peut donc, à première vue, estimer qu'il y a trois types de peines : celles que subissent les *cadavera jacentia*, celles des âmes livrées aux démons et celles qui sont hors de leur portée. On peut supposer aussi que ces trois types correspondent à trois niveaux de l'espace cosmique. Le plus bas où sont les *cadavera*, l'intermédiaire où les démons pourchassent les âmes sans leur laisser de repos[291] et le supérieur, au dessus du cercle lunaire,

neum; 180 C :...*sedes longissima apparuit ei intuenti, supra quam personae sedebant in habitu monachali.* L'habit monastique ne signifie pas que toutes ces personnes sont des moines, mais qu'il s'agit de pénitents.

[283] Voir pp. 205-206.

[284] Ce terme en ancien français n'apparaît avec ce sens qu'en 1190, voir A. J. Greimas, *Dictionnaire de l'ancien français, sub voce : persone.*

[285] Voir *supra* pp. 305-306; Dümmler v. 6 et Campbell v. 326.

[286] PL 180/182 D.

[287] PL 180/181 A.

[288] *Ibid.*

[289] PL 180/180 C D.

[290] PL 180/180 D.

[291] PL 180/181 D.

que ne peuvent atteindre les larves. Deux étages aériens et le troisième, lunaire. Il est fait allusion, en outre, à l'Enfer Inférieur. Peut-être est-il souterrain? Aucune mention n'est faite du Paradis mais, sans doute, est-il céleste, situé sur un cercle au dessus de l'orbe lunaire.

b – *Effigatio*

Ce schéma serait satisfaisant s'il ne se heurtait au vocabulaire utilisé par Jean ou Rénier. *Locus* est employé pour désigner l'un et l'autre niveau purgatoire[292]. Qui plus est, les âmes tourmentées par les démons sont *in hac terra positae*[293]. C'est à leur propos aussi qu'est employée l'expression *in carceralibus pœnis*[294]. Or nous sommes *in aere*, là où il est difficile de localiser quoi que ce soit. Les âmes assises sur le banc, un banc suspendu en l'air puisqu'il n'y a rien pour reposer les pieds[295], sont *in purgatoriis positi*. Cette tournure rappelle *in carceralibus pœnis*. Dans les deux cas on reste dans le domaine d'une terminologie désignant un état plus qu'une localisation. C'est Rénier lui-même qui, à la fin de sa vie, dans ses *Libelli lacrimarum* semble franchir le pas en parlant de *felix purgatorium*[296]. Ce substantif, certes, peut encore désigner un état, mais nous sommes à l'époque où le terme Purgatoire désignant un lieu distinct, est admis[297]. Dans ces conditions, le texte de la *Vision de Jean de Saint-Laurent* témoigne d'un état transitoire. Ce qui est paradoxal, c'est que *purgatorium* fait allusion alors à des lieux aériens et célestes, où aucune frontière précise ne peut être tracée, sauf le cercle lunaire vers le haut. Mais vers le bas?

Cette incertitude du vocabulaire rejoint celle relative à la nature des phénomènes observés dans l'Au-delà. Que sont les *personae*? Des âmes, des fantômes ou les deux? Mais la même question peut se poser à propos de la réalité de l'univers dans lequel Jean a pénétré. Est-ce un monde de la pure représentation ou une réalité? Quel sens, pour un homme du XIIe siècle, peut avoir le fait de se tenir en équilibre sur le cercle lunaire? Le même, peut-être, que pour nous

[292] PL 180/181 A : *poenitentia levior in locis aliis indulgetur... quieta purgationis suae loca.*

[293] PL 180/181 D : *Desiderant animae in hac terra positae divinum sitienter audire servitium...*

[294] PL 180/180 D.

[295] PL 180/180 C : *Sedebant silentes et subtristes, et sine suppedaneis eorum dependebant pedes.*

[296] *Supra* n. 269.

[297] Voir J. Le Goff, *La naissance*, Paris 1981, pp. 209-240 et L. Génicot, *L'Occident du Xème au XIIème siècle*, pp. 421-426 (liste de dates pp. 422-24 et n. 5, p. 422).

puisque le texte ajoute *mirabiliter*[298]. Lorsque Jean exprime en pensée le désir de voir l'harmonie du ciel (*concentus cœli*), son souhait est exaucé d'une manière qui est elle aussi merveilleuse. Il voit, *ante oculos,* une *effigatio* de la sphère dans laquelle il sait bien qu'il est inclu lui-même[299]. Quand elle disparaît, il dit : *sphaeralis effigies conticuit ac disparuit*[300]. Les termes sont clairs et *effigies* (représentation) semble bien correspondre aux *personae* rencontrées à l'intérieur de la sphère. On se souvient que saint Boniface, pour expliquer comment son héros pouvait voir la *machina mundi,* et ce qu'elle contient d'invisible pour les humains, avait parlé des yeux de l'âme[301]. Ici rien de semblable n'est dit. Mais des indications sont données quant au mode de perception à l'œuvre. Jean alternativement communique en pensée ou en paroles avec ses interlocuteurs[302]. Au début il voit son guide puis il ne le voit plus, il sent sa présence, ou bien il voit une lumière à l'emplacement où celui-ci doit se trouver[303]. Il n'a pas conscience de son ascension, seul le son des cloches du monastère perçant les nuages lui fait réaliser sa position[304]. De même le cercle lunaire n'est pas décrit, sa matérialité se manifeste par la voix, qui s'interpose face aux démons, et par la musique, qui en émane[305]. La sphère céleste est décrite, elle, mais de façon abstraite, par ses dimensions générales appréciées de l'extérieur. Or la notion de dimension ne peut être réaliste, car comparer la sphère a un temple rond n'a pas de signification géométrique scientifique. Jean sait qu'il ne voit qu'une réduction de l'univers, une projection dans l'espace d'une entité qui l'englobe lui-même, une *effigies* : *quae rotunditas licet duplo longior quam latior in illa cœlestis orbis effigatione apparebat*[306]. L'élément le plus réaliste, en apparence, est la description de la sphère en tant qu'instrument de musique polyphonique. C'est une véritable *machina,* bien que le terme ne soit pas employé; elle reste, cependant, une *effigatio* qui disparaît aussitôt aux yeux de Jean. En fait, tout le cadre de la

[298] PL 180/180 A : *donec ad circulum pervenit, supraquem mirabiliter haesit.*
[299] PL 180/182 B : *vidit ante oculos erectam maximam sphaeram.*
[300] PL 180/182 D.
[301] Voir *supra* pp. 198 et suiv.
[302] *Supra* n. 272.
[303] PL 180/180 A :... *et cum se eum perdidisse timeret, prope ante se sentiebat eum.*
[304] PL 180/179 D – 180 A :... *sentiebatque se per aeris spatia ascendere cum audiret adhuc duo majora ecclesiae signa ad officium vespertinum sub se porro infra per maximum aeris spatium parili sonitu clangere...*
[305] PL 180/180 A : *Videbatur ei orbis mirabili sonitu volvi, voxque resonabat dicens : «Quis respondebit tribulanti?».*
[306] PL 180/182 C.

contemplation cosmique est du domaine de la représentation et ceci est voulu, sinon par Jean au moins par Rénier.

E – Le discours de la beauté

Pour comprendre la signification d'ensemble de ce voyage d'un type exceptionnel, il faut revenir au point de départ du texte. Jean est dans un vestibule où il contemple des peintures : la crucifixion et, en dessous, les *gesta Sampsonis*[307]. Il est évident que la juxtaposition de ces deux représentations n'est pas un hasard. Elle renvoie à une typologie courante qui fait de Samson un précurseur du Christ[308]. Saint Laurent, lorsqu'il célèbre la joie qu'il y a à appliquer son esprit aux choses divines, fait allusion à cela[309]. Mais il va au delà en déclarant l'*eloquium pulchritudinis* nécessaire à l'utilité de l'âme du sage, au même titre que l'étude des *gesta*. Les termes employés sont caractéristiques : *studium* désigne l'effort déployé à partir de la *materia* fournie par les *gesta*[310]. *Intentio* se rapporte aux choses divines[311]. Et saint Laurent résume la leçon de façon claire :

> «Celui-ci (Jean) aurait dû avoir cette *intentio* et ce *studium*, s'il avait eu à cœur le salut de son âme et l'utilité de ses frères»[312].

Studium et *intentio* s'enchaînent comme le passage de l'étude à l'orientation intellectuelle que l'on donne à l'esprit. Or il est connu que les *gesta* désignent toujours dans l'Écriture le sens historique[313]. Ce qui se situe au delà est le sens mystique ou anagogique, celui qui est défini par Alexandre de Canterbury : *intellectus tendens ad superiora*[314]. Le «discours de la beauté» est ici celui de la vision elle-même pour laquelle Jean, sous la conduite de saint Laurent, a accédé à la contemplation d'une effigie de l'harmonie céleste. En même temps,

[307] PL 180/178 D – 179 A.

[308] Voir LCI. 4 (1972) col. 30-38 où des fresques sur le thème de Samson sont signalées dans le massif occidental de l'abbatiale de Sainte-Gertrude de Nivelles. Elles sont du deuxième quart du XIIème siècle. Voir aussi Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, II/1, pp. 236-248, et l'éloge de Samson par Rupert de Deutz où est développée la comparaison avec le Christ : *In librum Iudicum* 13-25, éd. H. Haacke, CCM 22, Turnhout 1972, pp. 1170-1186. Rupert fut probablement le maître de Jean à Saint-Laurent de Liège.

[309] *Supra* n. 217.

[310] PL 180/179 A :... *quoniam proficuum sapientes quique in talium gestorum materia possent tenere studium...*

[311] *Ibid.* : *O quam delectabile et jocundum divinis rebus intendere animum... Hanc intentionem et hoc studium iste habere debuisset si suae animae salutem, suorumque fratrum utilitatem cordi habuisset.*

[312] *Supra* note précédente.

[313] Voir H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I/2 pp. 481-498 sur le passage du sens historique (*gesta*) au sens mystique.

[314] *Ibid.*, p. 637.

par son *intellectus*, il comprendra le sort des âmes en observant et écoutant les *personae* et les *phantasmata* qu'il rencontrera. Même la scène des paysans dans la chapelle Saint-Maurice prend place dans cette conception. Entendant ce qui se dit Jean sait que tout cela lui est montré

> «afin qu'il sût ce qu'il ignorait»[315].

Et il s'étonne de se retrouver si vite dans cet oratoire, et qu'une telle *ostensio* lui soit présentée avec tant de facilité par un tel martyr[316]. Cet étonnement n'est pas principalement lié à la rapidité des déplacements, mais surtout à la coïncidence de la présence des paysans dans l'église, à ce moment là. En fait le terme *ostensio* dévoile le caractère merveilleux de la manifestation provoquée par saint Maurice. C'est une apparition en même temps qu'une révélation des pensées d'autrui[317]. L'objet de la vision dans son ensemble est un accès à la compréhension interne de l'Au-delà. Jean comprend, est instruit en pensée, il accède au sens anagogique en acte et non par un simple effort rationnel. Il saisit par son *intellectus*, par une intuition directe, non seulement l'au-delà des choses, mais aussi le secret des *futura* de l'âme.

Derrière les *gesta* il y a donc la beauté à laquelle on parvient en passant du *studium* à l'*intentio*. L'itinéraire de Jean est une ascension à travers un univers étagé, aux deux extrémités duquel se trouvent l'Enfer Inférieur et le Paradis céleste. Ce dernier n'est ni nommé ni vu, car il est en dehors de l'objet de la vision. Le but poursuivi et atteint est une contemplation globale de l'harmonie du monde. Les niveaux cosmiques ne sont pas décrits comme des objets réels, c'est le monde des *phantasmata* dans lequel on voit des effigies et où l'on rencontre des *personae*. L'univers, la *machina mundi*, ne peut être perçu que comme une *effigatio*. Saint Laurent lui-même est une *persona*. Il se défend d'être une *illusio*, un *phantasma* parce qu'il n'est pas un être démoniaque susceptible d'être chassé par un signe de croix[318], mais il ne prétend pas au statut de personne physique.

[315] PL 180/184 B : *sciens propter se haec ostensa ut sciret quod nesciebat* à rapprocher de l'introduction au discours sur les âmes (180 D) : *et de animabus, quod nesciebat, intellexit*.

[316] PL 180/184 B C : *Mirabaturque tam subito se in oratorio esse, cujus aedificium omne recognoscebat, et quod tam prompte a tanto martyre talis ostensio fiebat*.

[317] Voir l'emploi de ce mot dans la Vulgate : Lc 1/80 (*ostensio* du Christ); I Cor. 2/4 (*ostensio* de l'esprit et de la force du Père); Dan. 5/12 : *interpretatio somniorum et ostensio secretorum*.

[318] PL 180/179 B : *Non, frater, phantasmate deluderis : et nobis familiare est signum crucis*.

Dans un monde perçu de cette manière les *loca* ou les *terrae* n'ont pas de valeur géographique, ce sont des représentations d'états. De même, on ne peut assigner le moindre degré de réalité aux tortures que font subir aux *cadavera* des démons, jamais décrits et montreurs d'illusions. Le seul élément précis qui demeure à l'esprit est l'allusion à la *purgatio* par l'absence des anges et la présence des démons, ainsi que par la frustration des désirs[319]. On voit se profiler ainsi la peine du dam qui sera définie plus tard[320].

On ne peut s'empêcher de rapprocher cette vision des spéculations platonisantes du XIIe siècle et, notamment, du Commentaire de Bernard Sylvestre sur les six premiers livres de l'Énéide[321]. Celui-ci explique ainsi le sens dans lequel il faut prendre le poème de Virgile :

> «il décrit en tant que philosophe la nature de la vie humaine. Sa manière de faire est celle-ci : il décrit sous une enveloppe (*sub integumento*) ce que fait ou ce que subit l'esprit humain placé temporellement dans un corps humain»[322].

Plus loin il dit ce qu'il entend par cette «enveloppe» :

> «L'*integumentum* est un genre de dévoilement de la vérité enveloppant le sens (*intellectum*) sous une narration fabuleuse, d'où vient qu'il est appelé aussi *involucrum*»[323].

Bernard décrit aussi la *delectatio* particulière qu'éprouve le lecteur devant les ornements littéraires de la narration[324]. L'homme doit tirer de l'œuvre, suivant ses capacités de connaissance, une utilité pour lui-même[325]. Quant à Bernard il s'efforce d'abord de dégager

[319] PL 180/181 B : *Suspirant quod non admittuntur contemplationi divinae, cui, cum debuissent, neglexerunt inhaerere. Unde nunc cum passione sua eas afficiunt, interim a contemplationis dulcedine suis amaritudinibus retrahunt, iraeque Dei eas cogunt experiri flagellum.* Auparavant Jean a expliqué que les âmes des gloutons étaient punies par la faim et la soif, tandis que sont châtiés par le froid ceux qui brûlèrent d'un feu excessif : *et ut paucis plurima advertantur, exsolvunt passionibus diversis quaecunque hic peccaverunt affectibus illicitis.*

[320] Voir T. Ortolan art. *Dam*, DTC 4 (1911), col. 6-25.

[321] Ed. G. Riedel, *Commentum Bernardi Silvestris*; voir sur le platonisme du XIIème siècle M. D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, pp. 108-141 et T. Gregory, *Anima mundi*, Florence 1955.

[322] Riedel, p. 3 : *Scribit enim in quantum est philosophus humanae vitae naturam. Modus vero agendi talis est : sub integumento describit quid agat vel quid patiatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus.*

[323] *Ibid. : Integumentum vero est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde et involucrum dicitur.* Sur ces notions voir M. D. Chenu, *op. cit.* n. 321 *supra*, pp. 123 et 165.

[324] Riedel, p. 2 : *Ex hoc opere ex ornatu verborum et figura orationis et ex variis casibus et operibus hominis enarratis quaedam habetur delectatio.*

[325] Riedel, p. 3 : *Utilitatem vero capit homo ex hoc opere secundum sui agnitionem, homini vero magna utilitas est, ut ait Macrobius, si se ipsum cognoverit.*

l'intention *(intentio)* de Virgile[326]. Tout ce vocabulaire se rapproche du contenu du discours de saint Laurent au début de la vision[327]. Une autre similitude vient de la structure même de la vision. Elle débute par la contemplation de peintures dans le vestibule où est transporté Jean, comme le VIe livre de l'Énéide commence par la description du temple bâti par Dédale, et sur les portes duquel est représentée l'histoire du labyrinthe et du meurtre du Minotaure[328]. Bernard ensuite, dans son *Commentaire*, commence par résumer le sens suivant l'*historia*, avant de se consacrer au dévoilement suivant le principe de l'*integumentum*[329]. On ne peut savoir si Jean ou Rénier connaissaient l'œuvre de Bernard Sylvestre, mais leur démarche est analogue dans la mesure où la Vision contient un monde d'apparences auquel on ne peut attacher une valeur réaliste. Mais, dans ces conditions, on ne peut connaître que dans ses principes le système de purgation des âmes, en l'absence d'une représentation imagée. Pour Bernard Sylvestre ce qu'Énée a vu c'est l'*historia*, mais l'*integumentum* demande à être soulevé pour savoir ce qu'il y a dessous. Son *Commentaire* est écrit à cette fin. Dans la Vision, le commentaire est inclu dans le texte sous la forme des enseignements que Jean reçoit en pensée.

2 – La *Vision de Gunthelm*

Le cistercien Hélinand de Froidmont a intégré dans sa *Chronique* un résumé d'une vision d'un novice cistercien, qu'il nomme Gunthelm, à l'année 1161[330]. Un texte plus développé se trouve dans une dizaine de manuscrits du nord de l'Europe énumérés par G. Constable[331]. Certains de ceux-ci sont des rédactions faites après sa mort, en 1156, du *Liber de miraculis* de Pierre le Vénérable. Aux manuscrits signalés par Constable, il faut en ajouter un autre provenant de Laon, qui donne un texte incomplet (le début manque), mais daté du milieu du XIIe siècle environ[332]. Le visionnaire y est nommé Guillaume[333], comme dans plusieurs autres recensions[334]. La vision a été transcrite aussi dans un manuscrit de l'abbaye bénédictine d'An-

326 Riedel, p. 1 : *...primo poetae intentionem et modum agendi et cur agat breviter exponemus.*

327 *Supra*, n. 217 et 310-312.

328 Enéide VI, 20-33.

329 Riedel, p. 30 : *Priusquam historiam exponamus, principium integumenti consideremus.*

330 PL 212/1060-1065.

331 *The Vision of Gunthelm*, pp. 92-93.

332 Voir éd. Ch. Fierville – P. Meyer.

333 *Ibid.*, p. 74. Nous laissons au texte son titre traditionnel mais nous restituerons au novice son nom véritable.

334 Constable, p. 103.

chin, près de Douai. Il contient un recueil d'œuvres de Pierre le Vénérable, et a été compilé avant 1165 et après la mort de Pierre[335]. Même si la date de 1161 donnée par Hélinand dans sa *Chronique* est sujette à caution, elle peut fournir un *terminus ante quem* acceptable. Les événements ayant eu lieu dans un monastère cistercien anglais, le *terminus post quem* ne peut être que 1128[336]. D'autre part, il semble avéré que le texte a été écrit en France[337]. Le fait que les deux plus anciens manuscrits viennent des alentours des villes de Douai et Laon, et qu'Hélinand de Froidmont ait vécu près de Beauvais, peut faire penser qu'il a été rédigé dans cette région[338].

A – Le récit

L'auteur de la narration, qui ne donne aucune indication sur sa propre identité ou son milieu de vie, ne nous dit rien non plus de précis du visionnaire. On ne sait rien de ses origines, sauf qu'il est anglais et qu'il était connu, dans le siècle, comme un homme d'une grande force physique. Il avait beaucoup offensé Dieu. Il s'avisa donc de trouver un moyen de faire pénitence, et pensa aller à Jérusalem pour combattre les ennemis du Christ. Mais, auparavant, il alla demander conseil à l'abbé d'un monastère cistercien voisin de chez lui. Celui-ci le persuada de faire plutôt pénitence en entrant au monastère : ce qu'il fit. Mais, ensuite, il changea d'avis et désira à nouveau partir à Jérusalem. En l'absence de l'abbé, il différa simplement son départ à l'instigation du prieur.

Une nuit, comme il regagnait sa couche après être allé aux lieux d'aisance, il voit un démon ressemblant à un singe qui se tenait sur une poutre, du dortoir sans doute[339]. Sachant qu'il n'y avait pas de tels monstres dans le monastère, il reconnaît tout de suite à qui il a affaire. Se voyant découvert, le démon s'élance de son perchoir, le frappe, et laisse le *miles Christi* à terre, du sang coulant de son nez et de sa bouche. Les frères, éveillés par le bruit, sortent de leur lit, accourent et transportent le frère sur son lit en ignorant l'origine de son état. Celui-ci reste ainsi pendant trois jours à demi-mort, privé de ses sens, les yeux ouverts sans voir. Seul un souffle vital reste per-

[335] *Ibid.*, p. 94 et J. Martin, *Peter the Venerable. Selected Letters*, p. 9. L'abbaye d'Anchin est connue pour avoir été, à cette époque, un point d'appui de l'influence clunisienne dans le Nord de la France (Constable, p. 94), mais il faut remarquer qu'on y trouve aussi des manuscrits de l'abbé cistercien de Rievaulx, Aelred (A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana*, pp. 42-51).

[336] Fondation de Waverley : Dom Knowles, *The Monastic Order*, p. 707.

[337] Constable, *The Vision of Gunthelm*, p. 104.

[338] Voir J. De Ghellinck, *L'essor de la littérature*, Paris 1955, p. 221. Hélinand est né près de Beauvais où se trouve aussi le monastère de Froidmont.

[339] Constable, p. 106 : l'auteur emploie le terme *cella*.

ceptible dans sa poitrine. Saint Benoit lui apparaît alors. Le novice répond au *benedicite* de celui-ci, mais ne l'ayant pas reconnu lui demande son nom. L'ayant appris, il demeure incrédule et insiste : «Quel Benoit? Le grand? «– «Le grand», répond son interlocuteur, qui ajoute : «Suis-moi!». Tous deux ensemble gagnent les airs et arrivent devant un escalier étroit et abrupt, dont l'extrémité se perd dans l'atmosphère. Sur chaque marche se trouvent quatre démons qui harcèlent ceux qui essaient de monter vers le haut. Malgré sa peur, le novice emboîte le pas à saint Benoît. Pendant l'ascension les démons, à chaque degré, le malmènent durement. L'un essaie de l'étrangler, l'autre le pousse violemment, d'autres le frappent du poing dans le dos, lui font des grimaces en grinçant des dents, l'accablent d'accusations et de reproches. Exténué, le novice commence à ralentir et se trouve distancé par saint Benoît. Celui-ci se retourne alors et pose sa main sur la tête du frère qui, aussitôt, retrouve ses forces et escalade rapidement les marches derrière lui.

Tous deux arrivent ainsi jusqu'à la zone du pur éther où se trouve un lieu verdoyant et agréable. Là, le novice voit une chapelle suspendue dans les airs, mais qui lui paraît tellement petite qu'il s'en étonne. Saint Benoît lui explique que ce qui lui paraît petit de l'extérieur lui semblera très grand de l'intérieur. Il ajoute qu'il ne faut pas juger les œuvres divines à l'aune des conceptions humaines. Le saint entre le premier, suivi par son compagnon qui reste près de la porte. La chapelle est pleine d'un chœur d'hommes vêtus de blanc assis sur les côtés. La mère de Dieu préside cette assemblée telle une reine, en vêtements d'or, resplendissante comme le soleil parmi les autres. Saint Benoît s'avance vers elle et la salue d'un *benedicite* auquel elle répond : *dominus*. Il lui annonce qu'il a amené le frère suivant ses ordres. Celle-ci lui demande de le faire venir et interroge le novice :

> «Dis-moi! Veux-tu toujours rester dans ma maison pour me servir comme tu as commencé?»

celui-ci répond :

> «Dame, je le veux, jamais je ne quitterai ton service».

La Vierge lui fait alors jurer sur un autel de garder sa résolution, ce qu'il fait. Elle ordonne ensuite à saint Benoit de le reconduire. Après l'avoir ramené près de la porte, le saint recommande au novice de bien regarder ce qu'il va voir et de le retenir, car il est très important pour lui de se conduire sur terre en fonction de ce qu'il aura vu ici. Le saint prend un bassin avec un linge, dont il se ceint, et porte le bassin aux pieds de la mère de Dieu. Celle-ci entreprend de laver les pieds de tous ceux qui se tiennent là, tandis que saint Benoît, au fur et à mesure, essuie les pieds qu'elle a lavés.

Ceci fait, saint Benoît quitte les lieux avec le novice. Ils traversent le *locus amœnus* où se trouve une multitude de moines et de novices, dont certains portent de belles couronnes sur leurs têtes. D'autres couronnes sont encore posées sur le sol, mais prêtes à être reprises en temps opportun. Tous, en voyant saint Benoît, se réjouissent et l'entourent pour le congratuler. L'un d'entre eux demande au saint, par signe, la permission de parler. Celle-ci accordée, il le salue d'un *benedicite*, auquel fait écho le *dominus* habituel. Il demande ensuite l'autorisation de parler au novice et, l'ayant obtenue, commence à lui faire quelques recommandations. Il l'appelle d'abord par son nom, Guillaume, avant de lui dire le sien : Matthieu. II a vécu dans le même monastère où celui-ci se propose de demeurer. Il le prie de dire à l'abbé de se corriger et de veiller davantage à la discipline de la communauté. En gage de véracité il lui confie un intersigne. Quand il avait été sur le point de mourir, il avait vu une couronne envoyée du ciel. Il avait cru qu'elle lui était destinée, mais un autre moine était mort avant lui. Il avait éprouvé un sentiment d'envie et s'en était confessé à cet abbé. Matthieu poursuit encore ses exhortations. La voie par laquelle Guillaume est venu est difficile, et beaucoup de ceux qui avaient commencé de la prendre ont renoncé. Lui-même, sur ce chemin, a cru mourir et a échappé de justesse au péril de la damnation. Il a réussi parce qu'il a refusé d'accepter les facilités que l'abbé, par miséricorde, lui avait accordées dans la nourriture et le sommeil. Il lui enjoint, pour cela, d'être fervent, de fuir l'orgueil, la colère et l'irréflexion. Il faut renoncer à sa volonté propre, éviter la suspicion et l'individualisme. Par dessus tout, Guillaume doit rechercher l'humilité, se confesser souvent et obéir à ses maîtres.

La conversation achevée, saint Benoît confie alors le novice à l'archange Raphaël qui doit lui montrer le reste. Celui-ci le conduit au Paradis. Guillaume voit les murs splendides et dorés d'une cité dotée d'une admirable porte ornée de pierres précieuses. Tandis qu'il admire celle-ci, l'archange l'interpelle d'une manière ironique :

> «De quoi t'étonnes-tu? La porte fait la porte!»

A l'intérieur se trouve un autre *locus amœnus,* décrit plus abondamment, avec des plantes, des arbres, des oiseaux, des fleurs, des fruits et des eaux courantes. Sous un arbre coule une admirable fontaine, un puits d'eaux vives, dont jaillit un fleuve qui réjouit toute la cité. De celui-ci naissent quatre fleuves qui irriguent les quatre parties du Paradis. Comme le frère admire tout cela, l'archange l'interpelle à nouveau :

> «Mais de quoi t'étonnes-tu? La fontaine fait la fontaine».

De là le novice est conduit par son guide auprès d'un arbre d'une hauteur stupéfiante et d'une grande beauté. Sous celui-ci se tient un homme très beau, gigantesque, revêtu des pieds jusqu'à la poitrine d'un vêtement bariolé. L'archange explique qu'il s'agit d'Adam que le fils de Dieu racheta par son sang. Son habit n'est pas complet, il s'agit du «vêtement de justice» (Isaïe 61/10), de l'«étole d'immortalité»[340] et de l'«habit de gloire»[341] dont il fut privé par sa faute. Depuis le temps d'Abel jusqu'à maintenant, il a commencé de le récupérer par la succession des justes venant du monde. C'est la variété des mérites de ceux-ci qui lui donne son aspect bariolé. Quand Adam sera vêtu entièrement, le nombre des élus sera complet et le monde prendra fin.

Quittant ces lieux, Guillaume et l'archange Raphaël gagnent une région très différente, la terre des ténèbres et de la mort, par un chemin abrupt et périlleux. Le novice voit les sommets de tours sombres qui viennent des profondeurs, et il pense qu'il s'agit de l'Enfer. Mais son guide le détrompe. Ce n'est pas l'Enfer, mais ces tours antiques sont les cheminées par lesquelles le feu éternel vomit ses flammes et la fournaise de la Géhenne émet ses étincelles. L'archange lui montre ensuite un homme assis sur un siège brûlant devant lequel se tiennent de belles femmes. Elles enfournent dans sa bouche des cierges enflammés qui passent à travers ses viscères et ressortent par ses parties génitales : peine qui ne cesse jamais. Cet homme, dit le guide, fut un puissant, ami de sa chair et ennemi de son âme, adonné à la luxure et aux plaisirs de la table. Il reçoit là ce qu'il avait convoité sur terre. Il avait recherché le feu (des passions), il obtient le feu. Dans les profondeurs des ténèbres se trouve un autre homme que des esprits affreux écorchent vif. Ils salent ensuite son corps et le font brûler sur des claies de feu. Lui aussi fut un puissant, impie et cruel, qui exerça un pouvoir sans pitié, ce qui lui vaut d'être traité en conséquence. Un autre homme chevauche un cheval de feu avec un écu brûlant qui pend à son cou. Sur le cou du cheval est placée une chèvre, et un habit monastique est attaché à la queue du coursier. Ce fut un chevalier pauvre qui vivait de rapines. Il avait volé cette chèvre à une pauvre femme. Au moment de mourir, il demanda à devenir moine, mais sans être touché par la grâce de la pénitence. Dans un autre lieu, Guillaume voit des moines et des moniales, mais dépouillés de leurs habits religieux. Ils menèrent une vie indigne de leur état, ce qui leur vaut d'être frappés par des hommes horribles avec des bâtons noueux, au point que leurs têtes sont frac-

[340] Apoc. 6/11, 7/9, 13 : allusion aux *stolae albae* reçues par les martyrs.

[341] Apoc. 3/5,18; 4/4 : les vêtements blancs donnés aux vainqueurs dont les noms sont écrits au livre de vie. Seule l'expression «vêtement de justice» est une citation expresse d'Isaïe.

turées et que leurs yeux sortent des orbites. De même qu'ils ne purent cesser de s'adonner à leurs vices, de même leur supplice ne saurait s'arrêter.

Vient maintenant l'Enfer Inférieur. L'archange ordonne à Guillaume de lever les yeux. Il voit un homme attaché sur une roue de feu. Avec un fracas énorme qui semble ébranler le monde entier, le firmament et le ciel, la roue se met à tourner et sa partie supérieure, où se trouve l'homme, est plongée dans le puits du barathre. Les âmes détenues là dans la mort et les esprits mauvais insultent le misérable et le frappent. Cet homme est Judas, le traître cupide qui livra le Sauveur.

Après cette vision, les deux compagnons retournent *ad superiora loca*, où ils voient un ange chargé de conduire et régir le soleil. Pendant que Guillaume contemple ce dernier allant de l'Orient à l'Occident, l'ange lui explique la profondeur de l'amour de Dieu pour ses créatures, dont le soleil et l'ange chargé de le guider sont le témoignage. Tout homme, comme le soleil, a un ange qui l'assiste et le protège du mal. Pour finir, Raphaël ordonne à Guillaume de ne rien dire à personne de sa vision, sauf en confession à l'abbé.

Là dessus l'âme du novice retourne dans son corps qui commence à remuer. Aussitôt, pressé de questions par ceux qui sont là, Guillaume fait allusion à son histoire. Mais saint Benoît lui apparaît et lui reproche d'avoir contrevenu à l'ordre de l'archange. Pour le punir il lui donne un coup de bâton sur le doigt que le novice a levé pour protéger sa bouche qui était visée. Celui-ci garda son doigt tuméfié pendant longtemps. Il lui fallut neuf jours pour retrouver la santé et la voix qu'il avait perdue depuis la visite de saint Benoît. Il confessa alors à son abbé ce qu'il avait vu, et celui-ci décida de rendre public son récit.

B – Origine et date

La *Vision de Gunthelm* est, de tous les récits que nous avons étudiés, celui où le rapport entre le visionnaire et le rédacteur est le plus lâche, voire inexistant. Au début de sa narration, l'auteur oppose seulement aux éventuels détracteurs l'amour de Dieu et l'utilité du prochain pour justifier son entreprise[342]. Nulle part, on ne le voit tenter d'étayer la véracité des faits rapportés en invoquant l'autorité

[342] Constable, p. 105 : *Unde narrationis nostrae causam scire uolentibus, Dei dilectionem esse et proximi utilitatem respondemus.*

des personnes qui les lui auraient racontés. Rien n'est situé dans le temps ou dans l'espace de façon précise. Il affirme seulement que ces événements se sont produits dans un monastère cistercien, en Angleterre, et que le visionnaire est un Anglais. Il révèle son nom au cours du récit, ainsi que celui d'un ancien moine de la même maison. Mais Guillaume et Matthieu sont des noms répandus qui n'autorisent par eux-mêmes aucune identification[343]. L'absence de manuscrit anglais avant le XV[e] siècle, époque où cette histoire est connue depuis longtemps jusqu'en Norvège[344], pourrait même laisser planer un doute sur son origine. Les deux miracles, qui figurent à la suite dans la plupart des manuscrits, sont en revanche exactement localisés et tous les protagonistes sont identifiés. Ils se passent au monastère de Savigny sous l'abbatiat de Serlon. Le frère qui bénéficie des miracles n'est pas nommé, mais l'auteur affirme qu'il le connaît et jouit de son amitié[345]. Le contraste est total avec la présentation de la *Vision de Gunthelm,* ce qui laisse à supposer que la transmission du récit, dans ce dernier cas, ne pouvait être indiquée, soit par ignorance soit pour une autre raison.

On pourrait penser, cependant, en raison des liens bien connus de Savigny avec l'Angleterre[346], que l'histoire était venue par son intermédiaire. Dans ce cas pourquoi l'auteur ne l'aurait-il pas dit? On a fait remarquer que cette anecdote contenait une critique implicite à l'égard de l'abbé du monastère dont faisait partie le novice. Son laxisme lui est reproché nettement par le moine Thomas[347]. On a supposé que cet abbé, dont le nom est tu, pourrait-être Aelred de Rievaulx, dont la bonté avait été de son vivant taxée de faiblesse[348]. Si tel était le cas la discrétion de l'auteur de la vision serait compréhensible. Aelred, abbé depuis 1147, jouissait d'un très grand prestige[349]. Il avait été en contact avec Savigny. Indirectement d'abord, en 1148, quand il avait envoyé une mission à Swineshead, filiale de Savigny par Furness, pour s'informer et prendre modèle sur leurs coutumes. Directement, en 1154-55, quand il eut à arbitrer un conflit entre Savigny et Furness pour le contrôle de l'abbaye de Byland[350]. Il est possible qu'à cette occasion une histoire un peu désobligeante à

[343] Voir Constable, pp. 103-104 sur une localisation hypothétique à Rievaulx.

[344] Voir Constable, p. 100 et K. Listøl, *Draumkvaede.*, pp. 87-91. C'est le texte d'Hélinand de Froidmont qui était connu en Norvège.

[345] Constable, pp. 113-114.

[346] Voir Dom D. Knowles, *op. cit.* n. 106 *supra*, pp. 227-228.

[347] Constable, p. 108 : *Precor ergo te, ut domino abbati meo utique et tuo de parte mea dicas (Mattheus enim dicor), ut se corrigere studeat, et ordinis disciplinam diligentius atque sollicitius in monasterio suo custodiri satagat.*

[348] Constable, pp. 103-104 et Dom D. Knowles, *The Monastic Order*, p. 259.

[349] Dom D. Knowles, p. 263.

[350] *Ibid.* et M. Powicke, *The Life of Ailred of Rievaulx*, pp. XCI-XCII.

son égard ait circulé jusque sur le continent. Elle pourrait, dans ces conditions, être postérieure à 1147, voire 1152-53. Mais ceci sous toutes réserves. D'autres filières de provenance sont possibles. Un recueil d'*exempla* qui vient de l'abbaye cistercienne de Beaupré, écrit vers 1200, contient plusieurs *exempla* provenant d'Angleterre[351].

C – Structure

Quoi qu'il en soit de l'origine du récit de la *Vision de Gunthelm*, l'absence de lien direct entre le visionnaire et le narrateur demeure. La manière dont l'anecdote est racontée en porte peut-être la marque. On peut distinguer sans peine deux parties dans le texte. La première raconte les démêlés de Guillaume avec le démon, l'ascension de l'escalier, la rencontre avec la Vierge Marie et celle avec Matthieu. L'ensemble est placé sous la direction de saint Benoît et tout pourrait s'arrêter là. Il ne resterait plus au novice qu'à retourner et à rendre compte à son abbé du message qu'il doit lui transmettre. D'ailleurs, à la fin, lorsqu'il transgresse l'ordre de se taire que lui a donné saint Raphaël, c'est saint Benoît, son premier guide, qui vient le lui reprocher, et non l'archange. La seconde partie, sous la direction de ce dernier, renferme la visite au Paradis et à l'Enfer qui se termine avec la contemplation du soleil. La transition entre les deux sections se situe au moment où saint Benoît confie le novice à Raphaël, qui semble se trouver là subitement :

> «Saint Raphaël, conduis ce novice où tu sais qu'il doit être conduit»[352].

Celui-ci l'introduit aussitôt dans la cité où se trouve un *locus amœnus*, alors que les moines couronnés que Guillaume vient de rencontrer étaient déjà dans un lieu semblable. Il semblerait à première vue qu'on se trouvât en présence d'un raccord entre deux récits différents.

a – L'escalier

Il est certain que la première partie a une finalité différente de la seconde. Le thème de l'escalier qui donne accès aux Cieux se retrouve dans une vision de la fin du XIe siècle, racontée dans la chronique du monastère de Petershausen au diocèse de Constance[353]. L'écolâtre du lieu, nommé Bernhard, voit en songe une échelle sortir d'un globe de feu et descendre du ciel sur la terre. Il aperçoit des

[351] B. P. McGuire, *The Cistercians and the Rise of the Exemplum*.

[352] Constable, p. 108 : *Sancte Raphaël, ducito hunc nouicium quo noueris esse ducendum*.

[353] *Casus monasterii Petrishusensis*, III, 18, éd. Abel-Weiland, MGH SS 20 (1869), pp. 651-653 et F. J. Mone éd., *Quellensammlung*, pp. 142-144.

hommes qui grimpent à celle-ci et entrent dans les cieux après être passés à travers un *examinatorius ignis*[354]. Lui-même grimpe à son tour, sans passer par le feu, et se retrouve au sein du banquet céleste, en présence du Christ. Il interprète le tout comme une anticipation du Jugement Dernier[355]. Dans la *Vision de Gunthelm* le motif est utilisé différemment. Il semble se référer à une sorte d'échelle de Jacob dont la signification serait inversée. Jacob voyait des anges monter et descendre le long des degrés (Gen. 28/12), Guillaume, lui, voit des démons. Son ascension est, en fait, une épreuve et, en ce sens, l'escalier a une fonction semblable à celle qu'il a chez Bernhard de Petershausen. Mais, selon ce dernier, l'épreuve se trouve à l'entrée du ciel, au passage à travers le feu. Au-delà, l'assemblée des justes autour du Christ est analogue au chœur rangé dans la chapelle autour de Marie. Bernhard comme Guillaume doivent ensuite repartir avec l'obligation de mener désormais une vie de pénitence[356]. Ce schéma ascensionnel rappelle celui qui figurait déjà dans la *Vision de Barontus*[357]. Ce dernier ne gravissait pas les marches d'un escalier, mais il était molesté par les démons tout au long du trajet. Il retrouvait, comme Guillaume, ses frères au Paradis où ceux-ci disposaient également d'une église. Plus loin il rencontrait saint Pierre qui lui fixait sa pénitence, comme Marie fait jurer au moine de rester à son service en menant la vie monastique.

La signification globale de cette première partie est donnée dans le discours du moine Matthieu :

> «Très pénible et difficile est le chemin par lequel tu es venu ici et bien que beaucoup entreprennent d'accéder en passant par lui, il s'en trouve peu, cependant, qui y parviennent»[358].

Il ajoute que lui-même a cru périr sur ce chemin et qu'il n'a échappé à la damnation que parce qu'il s'est détourné du laxisme de son abbé. Le chemin que vient de parcourir Guillaume est l'escalier qui monte aux cieux. Mais c'est, en même temps, la voie de la vie religieuse que Matthieu a déjà parcourue. Il s'agit donc d'un thème dif-

[354] Mone, p. 142; MGH, p. 652/1.

[355] Mone, p. 142; MGH, p. 651/53-54 : *Ecce quod semper de fine mundi audivimus, iam in manu habemus.*

[356] Mone, p. 144; MGH, p. 653/15-17 : *Quem venientem, ut in fornacem reos mitteret subnixe rogavi, ut me dimitteret brevissima hora ad terram descendere et aliquid per verbera memet ipsum purgare, nam id genus poenitentiae citissimum dixi fore.*

[357] *Supra* pp. 145-146.

[358] Constable, p. 108 : *Laboriosa ualde et difficilis est uia qua huc uenitur et licet multi incedere per eam incipiant, pauci tamen inueniuntur qui perueniant.*

férent de celui que l'on rencontre habituellement dans le Voyage dans l'Au-delà. Il relève plutôt de la vision symbolique qui montre, par analogie, la voie à suivre sur terre au moyen de sa transposition dans l'espace céleste.

b – La voie

Une vision du XIIe siècle, et du même type, a été éditée également par G. Constable[359]. Elle concerne un prêtre de mauvaise vie devenu novice cistercien. Il confesse ses péchés antérieurs à son abbé, et celui-ci lui demande de cesser de célébrer la messe pendant un certain temps. Mais le novice craint que, ce faisant, sa nature de grand pécheur ne soit mise au jour devant ses frères. Il feint alors d'être devenu muet pour échapper au dilemme. Une nuit, la Vierge lui apparaît et lui ordonne de la suivre. Puis elle le laisse seul à un carrefour devant trois voies. Elle lui recommande de prendre la voie du milieu avant de disparaître. Lui, cependant, choisit d'abord la voie de droite, sans doute pour obéir au symbolisme traditionnel. Il trouve au bout une maison qui retentit de chants de joie et de musique. Il fait demi-tour pensant qu'un lieu de plaisirs n'est pas convenable pour un moine. Ensuite il prend la voie de gauche et arrive jusqu'à une maison où règne une atmosphère sinistre et dont s'échappe la rumeur de tous les genres de tourments. Il fuit et se retrouve au carrefour. Il se décide alors à s'engager sur la voie médiane. Au début elle est très agréable puis devient étroite et dure au point qu'il ne lui est plus possible de la quitter ou de rebrousser chemin. Il rejoint bientôt une maison en ruine où se tient un horrible dragon prêt à le dévorer. Ne pouvant s'échapper, il se résigne à l'inévitable lorsque la Vierge survient, le prend dans ses bras et le transporte au delà du dragon dans un lieu de délices. Il y voit un édifice fait de pierres précieuses où se trouvent deux portes, l'une vieille dont le fronton est cassé et obscur, l'autre neuve. La Vierge explique alors au novice que le dragon représente son péché qui lui barre la route. La vieille porte est celle des Clunisiens et la neuve celle des Cisterciens. Tout ceci doit inciter le moine à confesser publiquement son péché pour y échapper. Si on laisse de côté l'aspect polémique de cette vision, on y retrouve un schéma semblable à celui de la première partie de la *Vision de Gunthelm*. La voie étroite et dure rappelle l'escalier aux marches hautes et pénibles, le dragon les démons qui se tiennent sur les marches, l'édifice aux deux portes l'église céleste où réside la Vierge. Là encore nous avons affaire à une vision symbolique. L'Au-delà y a une fonction différente de celui rencontré

[359] *The Vision of a Cistercian Novice*.

dans les Voyages. Il représente le cheminement terrestre, et les deux autres chemins qui le flanquent à droite et à gauche symbolisent seulement, suivant le vieux thème des deux voies[360], les deux termes possibles de la vie humaine.

Si l'on revient maintenant à la *Vision de Gunthelm*, on voit qu'elle se présente apparemment comme la mise bout à bout d'une vision symbolique et d'un Voyage. On peut reprendre alors la comparaison avec la *Vision de Barontus*. La première partie de celle-ci n'avait pas la même signification symbolique que celle de la *Vision de Gunthelm*. Mais toutes les deux se prolongent par une visite à l'Enfer, au contraire de toutes les autres visions où c'est le Paradis qui clôt le périple. Saint Raphaël figure aussi dans les deux, mais son rôle n'est pas le même. C'est dans la première partie qu'il guide Barontus et dans la seconde Guillaume. Cependant, dans chaque cas, il y a changement de guide au milieu du parcours. A Raphaël succède le moine Framnoald pour le retour de Barontus, et à saint Benoît Raphaël pour celui de Guillaume. On peut en déduire que la coupure en deux de la *Vision de Gunthelm* n'est pas aussi significative qu'on pourrait le penser au premier abord. Elle peut résulter d'une transformation de la signification de la première partie qui, primitivement, pouvait simplement relater une ascension céleste aboutissant au Paradis comme chez Barontus. Le dédoublement du *locus amœnus* n'est pas une nouveauté en fait. On le trouvait couramment au VIIIe siècle chez Bède et Boniface[361]. Remarquons que Guillaume rencontre les moines dans le premier lieu et, dans le second, seulement Adam. Le second Paradis est, en fait, une cité rutilante qui évoque la Jérusalem céleste; le Paradis avec ses quatre fleuves et ses arbres a été inclus à l'intérieur des murs. Cette liaison des fleuves et de la cité existait déjà dans l'*Apocalypse de Paul*[362]. Dans ce texte, à l'intérieur, ne se trouvait qu'un seul personnage, David, ici remplacé par Adam. Le rôle du premier consistait à précéder le Christ en chantant, lorsque celui-ci ferait son entrée dans la Jérusalem céleste[363]. Son office avait donc une fonction eschatologique. On peut dire la même chose d'Adam que l'on trouve présenté ainsi pour la première fois. Son habit, qui se reconstitue au fur et à mesure de l'arrivée des justes, permet de compter le temps qui reste avant la fin du monde. Il est déjà habillé jusqu'à la poitrine[364], on peut supposer qu'il reste à le revêtir jusqu'au cou. Une

[360] *Supra* p. 236.
[361] *Supra* pp. 282-283.
[362] AP 23, 3.
[363] 29, 3.
[364] Constable, p. 109 : *et erat a uestigiis usque ad pectus uarii uestimento coloris indutus*.

image eschatologique de même portée figurait dans la *Vision d'Orm*, où les épées du Christ et des apôtres étaient aux deux tiers tirées de leurs fourreaux[365]. Le Paradis, dans la cité que voit Guillaume, est donc le séjour futur des justes qui attendent dans la prairie près de l'église.

D – Enfer et Paradis

En somme, la *Vision de Gunthelm* présente une unité aussi réelle que celle des autres visions, même si sa première partie a vu son sens infléchi en fonction de l'objet poursuivi. Dans la vision du novice-prêtre, que nous avons analysée plus haut, on représentait déjà le Paradis et l'Enfer de part et d'autre du chemin de la vie monastique. Les trois éléments forment un tout indissociable. Un autre facteur d'unité est, bien sûr, la personnalité de Guillaume. Elle est présentée de telle manière que le récit côtoie presque le genre comique. Cet homme, célèbre par sa force physique, revenant des latrines, se fait rosser par un singe qui saute d'une poutre du dortoir. Voilà presque un début de fabliau. Plus loin, sa robuste constitution est mise à rude épreuve le long de l'escalier, où il est roué de coups et insulté par les démons. Sans l'aide de saint Benoît il ne serait pas arrivé au terme de l'ascension. La leçon est claire, la force physique ne sert à rien dans la vie monastique. Plus loin, il est étonnant de constater que l'on ne trouve dans l'Enfer que des laïques nobles et des mauvais moines. Deux puissants, d'abord, l'un puni à la fois pour sa passion des femmes et de la table, l'autre pour son impiété et sa cruauté. Un chevalier pauvre ensuite, brigand puis faux moine. L'auteur de la vision ne nous dit pas quelles étaient les origines de Guillaume. Mais si son idée première était d'aller combattre à Jérusalem, on peut supposer que c'était un chevalier, peut être un puissant lui aussi. Ce qui lui est présenté en Enfer est le sort de ceux qui mènent une vie noble dans le siècle. Celle qu'il menait auparavant et à laquelle il pourrait revenir, s'il suivait son idée de croisade. Lui montrer, en outre, ce qu'il advient des mauvais moines n'est pas forcément une précaution inutile. Le début et la fin de la vision sont donc unis par un même fil conducteur. Elle veut illustrer la condamnation de la vie noble et de ses attributs les plus voyants : la force physique, les femmes, la table, le pouvoir, la rapine. La rétribution présentée s'accorde au thème poursuivi. Les péchés sont mis en scène à travers la torture qui les châtie : faire avaler des cierges allumés sur un siège brûlant pour punir les plaisirs du sexe et de la table, écorcher vif l'impie, cruel pour ses subordonnés, présenter sur un cheval de feu le chevalier brigand. C'est toujours l'apparence phy-

[365] Farmer, p. 81.

sique qui est ainsi placée dans une situation de dérision et de honte. De même Guillaume, rossé par un singe ou roué de coups, est atteint dans l'objet de sa célébrité et, probablement, de sa fierté. Le ridicule de sa situation fait écho à la honte subie par les damnés.

Le cœur de la vision montre, en revanche, des images corporelles réconciliées. Les moines couronnés ou sur le point de l'être ont atteint leur but suprême. Ils y sont parvenus par la voie pénible et étroite. Derrière saint Benoît, au service de la Vierge, ils ont échappé à la damnation, comme Matthieu, en dépit de leur faiblesse corporelle[366]. Ils ont fui l'orgueil, la vanité, la colère et l'irréflexion, vices auxquels avaient succombé les damnés. Ils ont surtout renoncé à la volonté propre, la suspicion et le goût de la singularité[367]. Le geste de la Vierge lavant, avec l'aide de saint Benoît, les pieds des personnes qui l'entourent dans l'Église, résume la leçon. Saint Benoît recommande à Guillaume de faire avant tout attention à cela[368]. Le corps ainsi humilié devient digne d'être couronné et montré dans sa beauté. Adam pécheur était nu, son salut et celui du monde est lié au vêtement qui le recouvre peu à peu. Image de la réconciliation par le passage de la honte à la beauté, chemin inverse de celui parcouru par les damnés. En fait, l'ensemble de la vision est ordonné au même objectif : l'opposition entre la vie laïque et la vie monastique. Ce qui explique, sans doute, l'absence totale de la notion de purgation dans l'Au-delà. Il s'agit d'inciter un novice à un choix initial, où le Paradis est assimilé au cloître et l'Enfer à la vie du siècle. La rigueur de la vie claustrale, d'essence pénitentielle, est la voie privilégiée vers le Paradis. En sortir, c'est se condamner à l'Enfer comme un laïque. C'est une image symbolique, surtout, car les clercs et les laïques non nobles ne sont pas montrés dans l'Au-delà. En réalité, le caractère symbolique de la première partie rejaillit sur la seconde, dans la mesure où l'Enfer est adapté à la ligne générale de la vision.

Cette adaptation peut se remarquer à la façon dont est introduit l'Enfer : *Et exeuntes inde, cœperunt ad dissimilem et longe aliam descendere regionem*[369]. L'emploi de *dissimilis* pour qualifier cette région n'est certainement pas un hasard. Il ne s'agit pas, dans le cas présent, de dire que l'Enfer ne ressemble pas au Paradis, mais de qualifier cette région par allusion à la *regio dissimilitudinis*. En effet, cette «région de dissemblance», suivant saint Bernard, n'est autre

[366] Constable, p. 108 : *pro debilitate mea*.
[367] *Ibid.*
[368] Constable, p. 107 : *Quae uideris considera diligenter, et retine memoriter, quia expedit tibi ut ita agas in terris, sicut hic fieri perspexeris. Tunc peluem cum linteo sanctus accipiens...* suit la scène du lavement des pieds.
[369] Constable, p. 109.

que le monde d'ici-bas, mais il la qualifie aussi d'Enfer. La vie sur terre pour celui qui s'écarte de la voie tracée au baptême, c'est à dire de la ressemblance divine retrouvée, est un Enfer où l'âme est aux prises avec les démons,

> «les rois des flammes éternelles»[370].

Celui qui veut retrouver la ressemblance doit se remémorer les tourments de la Géhenne et se retourner vers le Paradis perdu :

> «la beauté de la glorieuse cité, cette céleste habitation, ce lieu de la vie, ce palais de la délectation»[371].

Ce thème est repris, lié à la conversion, dans un sermon dont l'attribution à saint Bernard a été mise en doute[372]. Sans entrer dans cette controverse, nous remarquerons que, même s'il doit être mis au compte de Nicolas de Clairvaux[373], il n'en est pas moins représentatif de la spiritualité cistercienne. On y trouve la même opposition à propos de la région de dissemblance, mais sous un regard inversé :

> «Grande dissemblance, oui vraiment : passer du Paradis à l'Enfer, de l'ange à la bête, de Dieu au Diable! Abominable conversion : changer la gloire en misère, la vie en mort, la paix en combat, et ceci par une captivité définitive!»[374].

Toute la structure de la *Vision de Gunthelm* se retrouve ici, résumée dans cette opposition entre les deux états. Quant à l'image de l'escalier, ou de l'échelle, c'est un lieu commun de la vie monastique[375]. Saint Bernard reprend ce thème, au début de son commentaire sur le *Cantique des Cantiques*, pour indiquer la fonction des *graduels*, qui représentent les différentes ascensions que réalisent ceux qui pro-

[370] Sermo 40, 4, éd. Leclercq-Rochais, *Sermones de Diversis* dans *S. Bernardi Opera*, vol. VI, 1, Rome 1970, p. 237 : *et portionem substantiae, quae nos contingebat, cum prodigo filio in dissimilitudinis regione expendimus. Venerunt ad nos vilissimi spiritus, et aeternorum ignium reges*... Sur la région de dissemblance voir F. Chatillon, «*Regio dissimilitudinis*» dans *Mélanges Podechard*, Lyon 1945, pp. 85-102.

[371] Sermo 40, 3, p. 236 : *Reflecte oculos, et quid amiseris animadverte. Reminiscere qualis sit civitas gloriosa, caelestis habitatio, locus vitae, suavitatis palatium*...

[372] Sermo 42, *id.*, pp. 255-261. Voir J. Le Goff, *La Naissance*, Paris 1981, pp. 217-222 et H. Rochais, *S. Bernard est-il l'auteur des sermons 40, 41 et 42*, pp. 324-345.

[373] J. Le Goff, pp. 220-221.

[374] Sermo 42, 2, p. 256 : *Magna prorsus dissimilitudo, de paradiso ad infernum, de angelo ad iumentum, de Deo ad diabolum! Exsecranda conversio, gloriam in miseriam, vitam in mortem, pacem in pugnam perpetua captivitate convertere!*

[375] Voir E. Bertrand et A. Rayez art. *Echelle spirituelle*, DS 4 (1960), col. 62-

gressent vers Dieu[376]. De même, dans son *Traité sur les degrés d'humilité et d'orgueil*, ils forment la voie de l'ascension vers la vérité[377].

E – La roue et la Croix

La *Vision de Gunthelm* s'écarte donc du type des visions habituelles, dans la mesure où elle transpose dans l'Au-delà une image de la vie monastique cistercienne. Elle ne prétend pas donner un panorama complet de la situation de l'âme après la mort. Son but est différent. Il n'en reste pas moins qu'elle est entièrement située dans un cadre cosmique, à l'image de la *Vision de Barontus*, sans que l'on puisse dire si l'auteur connaissait celle-ci directement. Il en existait deux manuscrits à Reims[378] et le contenu avait pu circuler, ne serait-ce que par voie orale. Une différence importante cependant demeure. Après être descendu en Enfer

> «par un chemin abrupt et périlleux»[379],

sans que le moyen précis de cheminement soit décrit, Guillaume et Raphaël retournent *ad superiora loca* pour contempler le soleil et son ange guide[380]. Ce va-et-vient permet à l'auteur d'établir une opposition entre Judas attaché à sa roue dans l'Enfer Inférieur et le soleil dans les lieux supérieurs. L'histoire du supplice infernal de la roue a été retracée par Th. Silverstein[381]. Il apparaît au Moyen Age dans trois versions courtes de l'*Apocalypse de Paul*[382]. La source, dans ce cas, est un fragment d'une apocalypse priscillaniste qui se trouve dans un manuscrit de Reichenau des VIIIe-IXe siècle[383]. Si, dans cette dernière, un seul homme est puni sur la roue pendant douze années, dans les Rédactions IV, V et VIII, ce sont mille âmes qui le sont à fois[384]. Par ailleurs le supplice d'Ixion était connu par le

86; le sermon 40 de St. Bernard, cité plus haut n. 370, est entièrement bâti sur le thème des degrés de la pénitence en cette vie.

376 Sermo I, 10, *super Cantica*, éd. Leclercq-Talbot-Rochais dans *S. Bernardi Opera*, Vol. I, Rome 1957, p. 7 : *Arbitror vos in vobismetipsis illa iam recognoscere, quae in psalterio non Cantica canticorum, sed Cantica graduum appellantur, eo quod ad singulos profectus vestros, iuxta ascensiones quas quisque in cordo suo disposuit, singula sint cantica depromenda ad laudem et gloriam promoventis.*

377 Voir *Opera omnia* tome I.

378 Voir Krusch, MGH SRM V, p. 372.

379 Constable, p. 109 : *per viam praecipitem et iter lubricum.*

380 Constable, p. 111 : *Regressis itaque ad superiora loca angelo Raphaele et nouicio, angelus quidam ductor solis et rector apparuit.*

381 Th. Silverstein, *Visio Sancti Pauli*, pp. 76-77.

382 Les versions IV, V et VIII. La première est éditée dans H. Brandes, *Visio S. Pauli*, pp. 75-80; les deux autres sont dans Silverstein, pp. 196-203 et 209-213.

383 Silverstein, p. 76 : le fragment a été édité par De Bruyne, *Fragments retrouvés*, pp. 323-324.

384 H. Brandes, p. 76 et Silverstein, pp. 197-8 et 209.

livre VI de l'*Énéide* et par les commentateurs de Virgile[385]. Bernard Sylvestre dans son Commentaire donne une étymologie de son nom qui nous permet peut-être d'éclairer la fin de la *Vision de Gunthelm : Ixionem ergo solem intelligimus qui Ixion i.e. «supra omnia» dicitur quia superpositus omnia illustrat*[386]. En faisant subir à Judas le supplice d'Ixion, l'auteur pouvait vouloir construire une opposition symbolique entre la roue et le soleil, créature de Dieu. L'archange Raphaël commente le supplice de Judas en stigmatisant, bien sûr, son acte de trahison et son suicide. Mais il ajoute : *unde miser talem quam cernis damnationis sententiam sibi in aeternis ardoribus adquisivit, quoniam quamdiu Christus erit in gloria, tamdiu Iudas sempiterna punietur uindicta*[387]. Judas plongé dans les embrasements éternels est opposé au Christ; son supplice est éternel autant que la gloire du Christ. Le soleil, dans le ciel, est un effet majeur de la miséricorde de Dieu, comme le souligne saint Raphaël[388]. Il fait donc contraste avec les peines du Tartare. Dans ces conditions, il est possible que l'image solaire du Christ soit sous-entendue par l'auteur de la vision. Dans la cathédrale de Chartres un vitrail du XIIe siècle représente le Christ au centre d'une roue[389]. L'équivalence entre la roue et le soleil était donc connue à cette époque, ainsi que celle entre le soleil et le Christ. Même si l'on ne peut être certain que l'auteur ait connu le *Commentaire sur l'Énéide* de Bernard Sylvestre, il pouvait disposer d'éléments lui permettant de construire cette opposition.

Comme la *Vision de Jean de Saint Laurent*, celle de Gunthelm ne peut être que l'œuvre d'un moine cultivé. Mais le fait que son personnage principal soit un homme présenté comme une force de la nature, écarte toute possibilité qu'il en soit entièrement responsable. Le narrateur, en introduisant des éléments presque comiques, accentue lui-même cette tendance. On se souvient que lorsque Guillaume admire la porte puis la fontaine de la cité paradisiaque, l'archange semble se moquer de lui, en lui lançant :

> «De quoi t'étonnes-tu? La porte fait la porte!»

[385] Enéide VI, 601 et Servius, éd. Thilo-Hagen, II, 1, pp. 86-87.

[386] Ed. Riedel, p. 70. La comparaison est reprise plus loin, p. 110 : *Ixiona diximus interpretari «super omnia» et ibi in figuram solis accipi*. Nous n'avons pu découvrir l'origine de cette étymologie proposée par Bernard Sylvestre.

[387] Constable, p. 111.

[388] Constable, pp. 111-112. L'archange Raphaël fait une véritable dissertation sur la bonté de Dieu, à ce propos. Il compare notamment l'ange affecté à la garde du soleil à l'ange gardien dont bénéficie tout homme.

[389] Cité par M. M. Davy, *Initiation*, pp. 217-218.

et de même concernant la fontaine[390]. Il est difficile de supposer que le rédacteur ait voulu minimiser l'importance de la porte de la cité céleste ou de la fontaine de vie, dont naissent les quatre fleuves du Paradis. Il paraît plus vraisemblable qu'il a voulu souligner l'incapacité de Guillaume à comprendre le sens réel de cette symbolique. La portée de cette remarque de l'archange nous paraît devoir être transférée à l'ensemble de la vision. Elle est symbolique, même si elle est prise dans un cadre familier à l'imagination des hommes de ce temps : l'opposition entre le Paradis et l'Enfer. Un simple novice, quasiment un laïque, peut en saisir le sens littéral, mais le sens symbolique est destiné à d'autres.

[390] Constable, pp. 108 et 109.

CHAPITRE II

LE MONDE DES MORTS ET SA REPRÉSENTATION

De la vision d'Adelmar à celle de Gunthelm nous sommes restés dans le même milieu intellectuel. Sur le continent la tradition est issue de Reims. Même Liège ne s'en écartait pas totalement. Richard de Saint Vanne avait réformé l'abbaye de Saint-Laurent, et son influence était restée sensible jusque vers la fin du XIe siècle à travers l'activité de certains de ses disciples[1]. Bien sûr, le temps avait passé, mais Rupert de Deutz, le maître de Jean et de Rénier, était un représentant du monachisme bénédictin le plus traditionnel[2]. Les écoles de Liège gardent du Xe au XIIe siècles, une tradition continue, dans laquelle probablement Hincmar de Reims aurait pu retrouver beaucoup de ses idées[3]. Avec la *Vision de Gunthelm* on entre dans un univers différent, dans la mesure où l'influence cistercienne y est prépondérante. Mais on ne quitte pas la région du Nord de la France ni, sur la question de l'Au-delà, la même tradition. En remontant la filière, on rejoint les Anglo-Saxons du VIIIe siècle par l'intermédiaire d'Hincmar. De même, on l'a vu, en Angleterre les visions northumbriennes sont des descendantes lointaines de celles de Drythelm. Cependant, de part et d'autre de la Manche, vient un moment où les visionnaires s'écartent de la voie tracée. La géographie se disloque, des éléments eschatologiques s'introduisent dans la trame, et la tendance au symbolisme est de plus en plus évidente. Il est probable que le platonisme de l'école de Chartres a joué un rôle dans cette évolution, pour ce qui est des deux derniers textes de la série au moins. La structure cosmologique des visions, à partir de celle d'Odon, a favorisé cette évolution qui rejoignait l'univers spéculatif d'hommes comme Bernard Sylvestre ou Guillaume de Conches[4]. En même temps, la *Vision de Flothilde,* dès le Xe siècle, ouvrait la voie aux visions mystiques des grands visionnaires du XIIe siècle comme Elisabeth de Schönau ou Hildegarde de Bingen[5]. Certes Flothilde, et

[1] Voir J. L. Kupper, *Liège et l'église impériale*, pp. 359-361 et 364-365.
[2] Voir John H. Van Engen, *Rupert of Deutz.*
[3] Voir Ch. Renardy, *Les écoles liégeoises*, pp. 309-28.
[4] Sur ces hommes voir surtout M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle.*
[5] Voir en dernier lieu A. Blasacci, B. Calati, R. Grégoire, *La spiritualità del medioevo*, pp. 371-429.

sainte Aldegonde avant elle[6], restaient dans un cadre restreint à la liturgie et à la vie spirituelle la plus courante. Là encore, nous constatons au XII[e] siècle le passage à une dimension cosmique et théologique qui dépasse l'univers traditionnel de la vie claustrale ou paroissiale. L'intrusion du symbolisme transforme tout.

Si nous revenons au voyage de l'âme dans l'Au-delà, nous constatons que ni Jean de Saint-Laurent ni Gunthelm ne vont à la rencontre des défunts, qui jouent un rôle secondaire quand ils sont présents. C'était déjà le cas, d'une façon moins accentuée, de Boso ou d'Orm en Northumbrie. Pourtant le destin des âmes, et notamment leur purgation après la mort, n'avait pas disparu des préoccupations des hommes du XII[e] siècle. La *Vision de Jean* contient, nous l'avons vu, une véritable théorie de la purification dans l'Au-delà. Il n'est donc pas étonnant de rencontrer aussi, à cette époque, des textes qui reviennent à la conception ancienne du voyage. Mais les préoccupations symboliques ne disparaissent pas pour autant. Elles viennent s'ajouter au schéma traditionnel jusqu'à le faire éclater une nouvelle fois au tournant des XII[e] et XIII[e] siècles. En même temps, une évolution proprement littéraire joue son rôle dans cette dislocation des vieilles structures : celle qui voit s'épanouir le genre ancien, mais maintenant systématiquement exploité, de l'*exemplum*. On l'a vu se manifester déjà autour de la *Vision de Gunthelm*. Celle-ci n'est pas écrite comme un *exemplum* mais, peu à peu, des visions de ce type seront coulées dans ce moule. Hélinand de Froidmont, par exemple, au tournant du XIII[e] siècle, a tendance à résumer les textes pour concentrer le regard sur la leçon principale qu'il veut mettre en évidence. En outre, certaines visions, comme celles d'Edmund d'Eynsham ou de Gottschalk, intègrent des *exempla* dans la trame de leur récit. Toutes ces tendances, en convergeant, non seulement provoqueront la dislocation définitive du genre, dans la tradition latine, mais le feront disparaître. Il passera alors dans le domaine des littératures en langue vulgaire, mais sous une autre forme.

Six grandes visions jalonnent la durée du XII[e] siècle, de 1115 à 1206. Elles se distinguent par leur longueur et marquent un retour aux origines. Cependant elles témoignent aussi des transformations internes que subit le genre littéraire avant de disparaître. Toutes ont en commun de mettre en scène, d'une façon particulière, un mode de départ dans l'Au-delà qui échappe aux lieux communs habituels. La structure des récits présente souvent de l'une à l'autre vision des différences notables, mais semble se référer à un modèle général ré-

[6] Voir M. van Uytfanghe, *Aldegundis*, LM. 1 (1980) col. 344.

partissant les âmes depuis l'Enfer Inférieur jusqu'à proximité de l'univers divin et angélique. Les Enfers, sous toutes les formes qu'ils affectent, dépendent d'une conception anthropologique générale dont les Paradis présentent l'image inversée. Toutes les visions sont, en fait, le résultat d'un processus cumulatif. Les textes antérieurs ont pesé, directement ou indirectement, sur leur élaboration. Chaque voyage devient ainsi le point d'aboutissement d'une progression. On peut donc en les analysant retracer le cheminement presque complet du genre littéraire. La comparaison de ces textes, entre eux et avec ceux qui les ont précédés, permet de retrouver les conditions mêmes de leur crédibilité, et aussi les limites du genre. Notamment la tendance au développement discursif, qui s'y fait jour, répond à un besoin de justification de la réalité même de l'expérience relatée. Cette justification apparaît de plus en plus nécessaire pour s'opposer au scepticisme croissant dans le milieu monastique, là même où ces récits sont mis par écrit. Elle témoigne donc, en même temps, du déclin du genre littéraire qui finit, comme nous le verrons, par intégrer la tendance au symbolisme que nous avons notée dans des visions comme celles de Gunthelm ou de Jean de Saint-Laurent.

I – De l'oral à l'écrit

De par leur ampleur même, les six visions que nous allons étudier posent le problème des rapports entre le visionnaire et le rédacteur d'une manière encore plus aiguë qu'auparavant. Comment imaginer que le premier ait pu conserver dans sa mémoire la totalité de ce qu'il est censé rapporter? Comment ne pas se demander si le second n'a pas eu tendance à amplifier de lui-même le contenu du récit? Ceci amène naturellement à s'interroger sur les critères d'authenticité admis par les rédacteurs tout au long de la durée du genre littéraire.

1 – Visionnaires et rédacteurs

A – Albéric du Mont-Cassin

La première vision, celle d'Albéric, est une bonne image de ces processus[7]. Elle est connue par un seul manuscrit conservé jusqu'à nos jours au Mont-Cassin, là où il a été écrit. On y trouve le récit de

[7] Cette vision est connue par un seul manuscrit du Mont-Cassin (n° 257). Elle a été éditée deux fois au Mont-Cassin. En 1894 dans la *Bibliotheca Casinensis* V, 1, pp. 191-206 et en 1932 par Dom A. Mirra dans les *Miscellanea Cassinese* XI, avec un commentaire de Dom M. Inguanez, pp. 32-103 (le texte = pp. 83-103).

la vision qu'Albéric, âgé de dix ans, fils d'un chevalier de Settefrati, aurait eue au tout début du XII[e] siècle sans doute. Le manuscrit est précédé d'une lettre d'Albéric lui-même, devenu moine au Mont-Cassin. Il y raconte que, sur l'ordre de l'abbé Gerardo, un moine-prêtre nommé Guido avait mis par écrit son récit. Mais Guido, obéissant à l'ordre de son abbé, *quamplura descripsit, quamplura dimisit*[8]. Quelqu'un d'autre vint ensuite qui fit subir des modifications supplémentaires au texte : *que voluit addidit et quod voluit abstulit et quod voluit permutavit*[9]. Albéric donne la liste des choses ajoutées : la hauteur des portes de l'Enfer, les marins qui errèrent sur la mer, le martyre de saint Pandide, l'église du confesseur Archilegius, le discours de Moïse à Dieu, la création d'Adam, son nom, la nourriture d'Adam après sa mort, la vigne de Noé, la hauteur du ciel. Pour cette raison l'abbé Senioretto demanda à Albéric de rectifier le texte, ce qu'il dit avoir fait en trois jours avec l'aide de Pierre Diacre. Nous n'avons pas de raison précise de mettre en doute l'authenticité de la lettre d'Albéric. Mais quand on considère la longueur et les particularités du texte, tel qu'il nous est parvenu, on ne peut s'empêcher de se poser quelques questions sur le rapport réel entre la vision d'un enfant de 10 ans et un récit, où les références à la littérature apocryphe ou visionnaire ne manquent pas[10].

Quoi qu'il en soit, les noms cités dans la lettre permettent de retrouver quelques données chronologiques. L'abbé Gerardo dirigea le Mont-Cassin de 1111 à 1123 et l'abbé Senioretto de 1127 à 1137. Guido, par ailleurs, un des maîtres de Pierre Diacre, a dû mourir vers 1130[11]. Quant à Pierre Diacre, il naquit en 1107 ou 1110 et entra comme oblat au Mont-Cassin en 1115. Il passa toute sa vie au monastère, sauf pendant une période de trois ans et demi, de 1128 à 1131. Il mourut vers 1159-1164[12]. Dans sa *Chronique*, qui se termine en 1138, il raconte brièvement la *Vision d'Albéric* et confirme la part qu'il a prise à sa correction[13]. Au début de son résumé, il situe la vision à l'époque de l'abbé Gerardo[14]. Il fait suivre ce résumé d'une évocation de son entrée comme oblat au monastère, *his porro temporibus*, pour laquelle il donne une date qui semble devoir être inter-

Nous citons l'édition Mirra qui semble n'être qu'une reprise de la première. Sur le Codex Casinensis 257 voir *Bibliotheca Casinensis* V, 1, pp. 12-16.

[8] Mirra, p. 83.

[9] *Ibid.*

[10] Voir P. Dinzelbacher, *Die Vision Alberichs*, pp. 435-442.

[11] Voir H. Hoffmann éd., *Die Chronik von Montecassino*, MGH SS, XXXIV, Hanovre 1980, p. X.

[12] *Ibid.*, pp. X-XI.

[13] C. 66, pp. 528-529 et 531/10.

[14] *Ibid.*, p. 528/17: *Huius abbatis tempore…*

prétée comme 1115[15]. Il donne, à la suite, une liste de ses œuvres parmi lesquelles sa correction de la vision. La raison pour laquelle il a voulu placer parmi les événements de l'année 1120 les récits des oblatures d'Albéric et de lui-même est difficile à saisir. Le fait qu'il introduise la sienne par l'expression *his porro temporibus* laisse à penser qu'il situait celle d'Albéric peu de temps auparavant. Guido, dans son prologue à la vision, dit seulement que celle-ci eut lieu pendant la dixième année de la vie d'Albéric[16] et, à la fin, ajoute que celui-ci racontait à ses proches ce qui lui était arrivé, et qu'ensuite

> «ayant laissé père et mère, il gagna le monastère du Mont-Cassin»

où il fut reçu par l'abbé Gerardo[17]. Le laps de temps qui a pu s'écouler entre la vision et l'oblature est impossible à savoir. On peut cependant ajouter que Pierre connaissait bien Albéric. Il fait son éloge, dans sa *Chronique*, en employant le temps présent[18]. Il devait donc savoir la date de son oblature. Il est possible, dans ces conditions, que la date de 1115, qu'il donne pour la sienne, soit valable aussi pour celle d'Albéric, et que la vision ait eu lieu la même année.

Il résulte de ces données que la première rédaction par Guido dut être faite à la même époque et la seconde, par Pierre, soit en 1127-28 avant l'absence de celui-ci, soit entre 1131 et 1137 date de la mort de l'abbé Senioretto. Il a dû s'écouler, donc, de 12 à 22 années entre les deux. La véracité du récit repose ainsi, d'abord, sur la mémoire d'Albéric, et sa capacité de se souvenir à l'âge adulte (entre 22 et 32 ans) de ce qu'il avait vu à 10 ans. Le manuscrit unique qui nous a conservé le texte définitif est un autographe de Pierre, où la vision est incluse parmi ses propres œuvres. Il date de 1137 à une époque où Albéric était encore vivant[19]. Il est donc difficile d'imaginer que le texte ait pu être modifié par Pierre. Tout ce qui s'y trouve a dû avoir l'aval d'Albéric. Pourtant, nous le verrons, des doutes subsistent sur l'authenticité de ce que l'on peut y lire.

B – Tnugdal

Au contraire de la *Vision d'Albéric*, dont il ne reste qu'un seul témoin, nous avons conservé de celle de Tnugdal 154 manuscrits[20]. Elle raconte la vision d'un chevalier irlandais qui se serait déroulée

[15] *Ibid.*, p. 529/12 et p. X.
[16] Mirra, p. 86.
[17] Mirra, p. 103.
[18] MGH SS, XXXIV, p. 529/1-11 : *Tanta enim usque in hodiernum abstinentia, tanta morum gravitate pollet... Non enim carnes... ab illo tempore usque nunc Deo annuente sumpsit...*
[19] *Bibliotheca Casinensis* V, 1, p. 12.
[20] Edition A. Wagner, *Visio Tnugdali*, avec la liste des manuscrits. Sur ce tex-

en 1148[21]. Le rédacteur du texte est avant tout connu par la préface dont il l'a fait précéder. Il dédie son récit à une abbesse G., sans donner le nom du monastère qu'elle dirige ni celui de la ville où il se trouve. Lui-même se nomme Marc. Il est sans doute moine[22]. On peut facilement déduire sa nationalité du fait qu'il traduit d'une langue «barbare»[23] une histoire qui se déroule en Irlande. En outre, pour situer celle-ci dans le temps, après avoir donné la date, erronée, de 1149[24], il énumère plusieurs événements qui se sont produits cette année-là. C'était la deuxième année de l'expédition à Jérusalem de l'empereur Conrad, la quatrième année du pontificat d'Eugène III, l'année de la mort de saint Malachie, évêque de Down, à Clairvaux où saint Bernard est en train d'écrire sa vie et celle aussi où Néhémias, évêque de Cloyne, est mort à l'âge de quatre-vingt-quinze ans[25]. Ces références ne sont pas données par Marc pour confirmer la date, mais sont autant de coordonnées liées à sa propre personne. Les deux évêques sont irlandais comme lui; Eugène III est un cistercien, comme saint Bernard auprès de qui est mort saint Malachie; Ratisbonne, d'où est parti l'empereur, est la ville où il se trouve quand il écrit sa préface. Cette dernière donnée est confirmée par la traduction en allemand faite à la fin du XIIe siècle par Alber[26]. Il est certain que Marc résidait au monastère de Saint-Jacques de Ratisbonne[27]. Ses allusions à Eugène III, à la mort de saint Malachie et à saint Bernard en train d'écrire la vie de ce dernier démontrent qu'il a dû séjourner à Clairvaux, sans doute pendant son trajet d'Irlande à Ratisbonne. Il devait s'y trouver au moment du décès de l'évêque. Pour ce qui concerne le moment de la rédaction elle-même, la seule donnée précise concerne l'époque pendant laquelle saint Bernard écrivait la *Vie de saint Malachie*. Celle-ci fut probablement commencée à la fin de 1148 et achevée avant sa mort, le 20 août 1153. Marc a donc dû transcrire son propre texte avant de connaître

te deux livres fondamentaux : H. Spilling, *Die Visio Tnugdali* et N. F. Palmer, *Visio Tnugdali*.

[21] La date indiquée par l'auteur est 1149, mais il s'agit d'une erreur probablement dès l'origine : voir H. Spilling, *op. cit.*, pp. 24-28 et N. Palmer, p. 11 n. 5.

[22] On le déduit du fait qu'il se désigne comme *frater Marcus* : Wagner, p. 3/2.

[23] Wagner, p. 4/4-7 : *Placuit namque vestre prudentie, quatinus mysterium... noster stilus licet ineruditus de barbarico in latinum transferret eloquium.*

[24] Voir *supra*, n. 21.

[25] Wagner, p. 4/26 – 5/14. Saint Malachie est mort le 3 novembre 1148; Nehemias sans doute en 1149. Conrad est parti de Ratisbonne à la croisade en mai 1147. Eugène III a été élu pape le 27 février 1145. La discordance des données relatives à saint Malachie s'explique sans doute par le fait que Marc plaçait le début de l'année au 1er septembre ou au 1er novembre (voir références n. 21 *supra*).

[26] Voir Palmer, *Visio Tnugdali*, pp. 36-37.

[27] Palmer, pp. 11-13.

la mort de saint Bernard[28]. La dédicataire de l'œuvre a été identifiée par H. Spilling[29]. Il s'agit de l'abbesse Gisela, qui dirigea un couvent bénédictin de Ratisbonne de 1140 à 1160.

La préface de Marc démontre une volonté certaine de situer son œuvre dans un environnement précis : l'Irlande de la réforme ecclésiastique menée par saint Malachie, Clairvaux et Ratisbonne[30]. Ce soin contraste avec la manière dont il présente le contact qu'il aurait pu avoir avec le visionnaire, Tnugdal lui-même. Nulle part il ne dit l'avoir rencontré. Il ne cite même pas d'intermédiaire autorisé. Il prétend seulement, nous l'avons vu, traduire un texte irlandais[31]. Mais il ne dit pas comment celui-ci lui est parvenu. Le récit lui-même met en scène un rédacteur, qui l'aurait recueilli de la bouche de Tnugdal :

> «Tout ce qu'il avait vu ou subi, il nous le raconta ensuite en disant : quand, dit-il, mon âme eut dépouillé son corps et qu'elle se rendit compte que celui-ci était mort, consciente de son péché elle se mit a avoir peur et ne savait que faire»[32].

On voit que la narration de Tnugdal commencée à la première personne se poursuit à la troisième, l'âme prenant la parole. A la fin, on passe à nouveau de Tnugdal au narrateur, puis à Marc :

> «Mais tout ce qu'elle avait vu il nous le répéta ensuite, et il nous enjoignit de mener une bonne vie... Mais nous, parce que nous ne pouvons imiter sa vie, nous avons entrepris du moins de l'écrire pour l'utilité des lecteurs. C'est pourquoi, O illustre G., nous implorons votre clémence par une prière très humble et dévote de faire mémoire de notre indigne personne dans vos prières...»[33].

La succession des deux rédacteurs est indiquée, mais d'une manière telle qu'un lecteur superficiel pourrait confondre les deux. Par ailleurs, Tnugdal lui-même n'a parlé à la première personne qu'un très court moment, avant de laisser la parole au premier rédacteur anonyme qui conduit tout le récit du point de vue de l'âme du visionnaire. En outre, Marc, après la préface, a placé une longue descrip-

[28] H. Spilling, *Die Visio*, p. 26. J. C. Douglas Marshall, *Three Problems in the Vision of Tundal* dans *Medium Aevum* XLIV (1975), pp. 14-22) pense que l'on peut reculer encore la date de la composition de la vision. Le présent utilisé par Marc pour parler de la rédaction de la *Vie de saint Malachie* serait une simple tournure de style (p. 17). Nous continuons à penser que l'emploi de cette tournure aurait été difficile à justifier après l'annonce à Ratisbonne de la mort de saint Bernard.

[29] H. Spilling, pp. 18-20.

[30] Voir sur ce point St. John D. Seymour, *Studies in the Vision of Tundal*, pp. 87-106; *id.*, *Irish Visions of the Other World*, pp. 124-167; H. J. Lawlor, *A Fresh Authority*.

[31] *Supra*, n. 23.

[32] Wagner, p. 9/9-14.

[33] Wagner, p. 55/26 – 56/5.

tion de l'Irlande et de sa situation ecclésiastique qui ne pouvait pas faire partie du texte initial en irlandais, supposé s'adresser à des gens qui connaissaient déjà tout cela. Il n'est pas exclu que Marc soit intervenu aussi pendant le cours du texte pour introduire ses propres conceptions. Pour tout dire, l'existence d'une version irlandaise, dont aucune trace n'est restée par ailleurs, est problématique[34]. On comprend mal que Marc ne se soit pas soucié d'expliquer qui était ce premier rédacteur et quel degré de véracité on pouvait lui accorder, alors que presque tous les auteurs antérieurs se sont efforcés, au contraire, de souligner l'authenticité de la tradition orale ou écrite à laquelle ils se réfèrent. A moins qu'il ne s'agisse d'une fiction et que Marc ait lui-même recueilli directement ou indirectement l'histoire en Irlande? Quoi qu'il en soit, nous le verrons, comme dans le cas d'Albéric, la part de la construction savante est considérable.

C – Owen

Il n'est pas certain, nous pourrons le constater, que l'ordre chronologique impose de parler maintenant du voyage du chevalier Owen dans l'Au-delà. Mais nous ne quitterons pas l'atmosphère irlandaise en abordant un texte qui a quelques rapports avec le précédent.

Comme Tnugdal, Owen est un laïque, un chevalier, dont l'histoire nous est contée dans un *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* connu par un très grand nombre de manuscrits[35]. C'est un des voyages dans l'Au-delà les plus célèbres dès le Moyen Age. Le texte est précédé d'une courte dédicace d'un moine H., *monachorum de Saltereia minimus*, à un autre H. *abbati de Sartis*[36]. Suit un prologue dans lequel l'auteur rassemble des données patristiques sur l'Au-delà et sa structure. Il termine en disant qu'il tient ce qu'il va raconter de

[34] Il n'est resté aucun manuscrit latin de la vision en Irlande, et aucun en irlandais d'ailleurs. La majeure partie des manuscrits a circulé en Allemagne, voir Palmer, *Visio Tnugdali*, pp. 15-19 (carte p. 16).

[35] Voir une énumération (incomplète) et une classification des manuscrits dans H. L. D. Ward, *Catalogue of Romances*, vol. II, pp. 435-492. La seule édition scientifique fondée sur la classification de Ward est celle de K. Warnke, *Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice*. Il donne les deux versions latines, représentant les deux branches principales de la tradition manuscrite, sur deux colonnes face à la traduction de Marie de France. Nous citerons cette édition. On trouve la version de Colgan et un manuscrit de Bamberg du XIVème siècle (utilisé aussi par Warnke) dans E. Mall, *Zur Geschichte der Legende vom Purgatorium des heil. Patricius*, pp. 139-197. C. M. Van der Zanden a édité deux manuscrits : Arundel 292 de la fin du XIIIème siècle et Utrecht 173 de la deuxième moitié du XVème siècle dans *Etude sur le Purgatoire de saint Patrice* (tous deux utilisés aussi par Warnke).

[36] I, Warnke, p. 2/1-6.

la bouche de celui qu'il nommera à la fin de son ouvrage[37]. Si l'on s'y reporte, on trouve un second récit[38]. L'abbé du monastère cistercien de Louth Park, nommé Gervais, envoya un de ses moines nommé Gilbert, futur abbé de Basingwerk, auprès d'un roi d'Irlande pour trouver le site d'un monastère à construire. Le roi lui donna comme interprète le chevalier Owen lui-même qui lui raconta son histoire, que le moine H., bien sûr, apprit de Gilbert.

Mais avant d'en venir à celle-ci, l'auteur fait l'historique du lieu nommé *Purgatoire de Saint-Patrick*. Son inventeur aurait été l'apôtre de l'Irlande en personne. Comme les gens du pays refusaient de se convertir avant d'avoir connu les tourments des méchants et le bonheur des élus, le Christ lui serait apparu et l'aurait conduit dans un lieu où se trouvait une fosse ronde et obscure. Il lui aurait appris que si quelqu'un, armé de la vraie foi, demeurait à l'intérieur le temps d'un jour et d'une nuit, tous ses péchés lui seraient pardonnés[39]. Saint Patrick y fit construire une église, qu'il confia à des chanoines suivant la règle de saint Augustin, et la fosse fut entourée d'un mur avec des portes. Ceux qui y restaient pouvaient visiter l'Enfer et le Paradis. Sur place, les récits de ces pèlerins sont mis par écrit, comme l'avait ordonné saint Patrick.

> «Et puisqu'à cet endroit l'homme est purgé de ses péchés, ce lieu s'appelle Purgatoire de Saint-Patrick»[40].

Le moine H. ajoute encore l'histoire édifiante d'un vieux prieur de cette maison qui n'avait plus qu'une dent[41], et continue en expliquant les modalités du pèlerinage. Nul ne peut l'accomplir sans l'autorisation de l'évêque du lieu, et le prieur s'efforce de décourager les candidats à cause de la difficulté de l'épreuve[42].

Cette très longue introduction montre à quel type de texte nous avons affaire. Il s'agit d'un opuscule de propagande en faveur d'un lieu de pèlerinage un peu particulier. On sait que celui-ci s'est maintenu jusqu'à nos jours[43]. Après celui du chevalier Owen d'autres récits ont été mis par écrit[44]. Le nôtre est le premier, mais on trouve,

[37] II, 14, Warnke, p. 14/147-152.

[38] XXI, 2-6, Warnke, pp. 140-144.

[39] I, 3-6, Warnke, pp. 20-24.

[40] I, 7-9, Warnke, pp. 24-26; *Et quoniam ibidem homo a peccatis purgatur, locus ille Purgatorium sancti Patricii nominatur* (I, 9, 26/150-153).

[41] II, 1-4, Warnke, pp. 28-30.

[42] III, 2, Warnke, p. 32.

[43] La bibliographie sur le pèlerinage est considérable. On peut voir en dernier lieu V et E. Turner, *Image and Pilgrimage*, pp. 104-139, J. Le Goff, *La naissance*, p. 268 et n. 2 et Pontfarcy-Haren, *The medieval Pilgrimage*.

[44] Notamment ceux de William Staunton en 1409 et de Antonio Mannini (7 novembre 1411) : voir Warnke, pp. 170-174; celui aussi d'un chevalier hongrois au

ailleurs, des allusions au lieu. Jocelin, moine cistercien de l'abbaye de Furness (Lancashire), écrivit une *Vie de saint Patrick* en 1183-86[45]. Il raconte que beaucoup de gens ont l'habitude de jeûner et veiller sur le sommet d'une montagne appelée Croagh Patrick. Ils pensent qu'ainsi ils n'entreront jamais en Enfer parce que saint Patrick a obtenu de Dieu cette faveur. Quelques-uns racontent même qu'ils ont subi là, en y passant la nuit, de terribles tourments. Certains appellent ce lieu : Purgatoire de Saint-Patrick[46]. On a pensé que Jocelin avait confondu les deux lieux, mais ce n'est guère probable[47]. Une autre allusion se rencontre dans la *Topographia Hibernica* de Giraud le Cambrien, écrite en 1187-89[48]. Il y est mentionné que sur les confins de l'Ulster se trouve

> «une île composée de deux parties, l'une ayant une église très respectée est tout à fait belle et agréable, incomparablement illustrée par les visites des anges et par le concours visible des saints de cet endroit; l'autre partie, très âpre et horrible, est, dit-on, assignée aux seuls démons».

Il poursuit en disant que si quelqu'un passe la nuit dans celle-ci, il peut y faire pénitence[49].

Si l'on compare ces données à celles qui se trouvent dans le *Tractatus*, on remarque d'abord plusieurs discordances. Le moine H. parle d'une église et d'une fosse[50]. Cette dernière est située dans le cimetière de l'église, elle est entourée de murs et fermée par des portes

XIV[ème] siècle : M. L. L. Hammerich, *Eine Pilgerfahrt des XIV jah. nach dem Fegfeuer des hl. Patricius*.

[45] Editée dans AASS Mars II, pp. 536-577 : date dans R. Easting, *Peter of Cornwall's Account*, p. 397.

[46] Voir G. Dottin, *Louis Eunius*, p. 781.

[47] C'est l'opinion de L. Bieler, *St. Patrick's Purgatory*, p. 138; voir la discussion de R. Easting, *op. cit.*, p. 397 n. 4.

[48] II, V, éd. J. F. Dimock (Rolls Series, 21), Londres 1867, pp. 82-83.

[49] *Est locus in partibus Ultoniae continens insulam bipartitam; cuius pars altera probatae religionis ecclesiam habens spectabilis valde est et amoena, angelorum visitatione sanctorumque loci illius visibili frequentia incomparabiliter illustrata; pars altera, hispidis nimis et horribilis, solis daemonibus dicitur assignata, ut quae visibilibus cacodaemonum turbis et pompis fere semper manet exposita. Pars ista novem in se foveas habet; in quarum aliqua si quis pernoctare praesumpserit (quod a temerariis hominibus nonnumquam constat esse probatum), a malignis spiritibus statim arripitur et nocte tam gravibus poenis cruciatur et tot tantisque ineffabilibus ignis et aquae variique generis tormentis incessanter affligitur, ut manefacto vel minimae spiritus superstitis reliquiae misero in corpore reperiantur. Haec, ut asserunt, tormenta, si quis ex iniuncta poenitentia sustinuerit, et infernales poenas (nisi graviora commiserit) non subibit*. Ici dans sa deuxième rédaction, en 1189, Girard a ajouté cette phrase : *Hic autem locus Purgatorium Patricii ab incolis vocatur*.

[50] I, 6, Warnke, p. 22/105-110 et 8, p. 24/127-131.

et des serrures[51]. Il n'est fait nulle mention ni d'une montagne ni d'une île. L'église n'est signalée que par Giraud le Cambrien. Le *Tractatus* ne situe pas géographiquement le lieu, que Giraud place aux confins de l'Ulster. Il mentionne seulement le nom donné à l'église : *Locus autem ecclesie Reglis dicitur*[52].

Nous possédons une autre description accompagnant le récit d'un autre témoin. Elle est incluse dans le *Liber reuelationum* de Pierre de Cornouailles, prieur d'Algate, qui dit l'avoir mise par écrit en 1200[53]. La visite qu'il raconte aurait eu lieu en 1170, et il donne le nom de la personne de qui il tient son histoire : un cistercien nommé Brice, qui serait abbé du monastère de saint Patrick en Irlande. Celui-ci avait connu, quand il était moine à Mellifont, un frère nommé Walter qui avait accompagné un certain Laurence, chantre de Mellifont, quand ce dernier était devenu évêque de Down. Or, le Purgatoire de Saint-Patrick était situé dans ce diocèse[54]. Le récit de Pierre est donc de troisième main, comme celui du moine H.. Walter avait expliqué à Brice qu'il y avait plusieurs opinions relatives à la manière dont les choses se passaient au Purgatoire de Saint-Patrick. Les uns parlaient d'une porte (le *Tractatus* parle de plusieurs portes). D'autres faisaient mention de *sedes* hors de la cour, disposées par un vieil homme comme dans un jardin. Ceux qui s'y installent sont conduits par les démons vers les lieux des tourments. Brice situe également le lieu. Dans une grande île est l'église habitée par les chanoines, et le Purgatoire est dans une petite île où se trouve aussi une chapelle. Là résident des vieillards menant la vie érémitique[55]. Cette relation est beaucoup plus précise que celle du moine H., et fait ressortir le caractère vague de la description et de la localisation données dans le *Tractatus*.

Le problème qui reste est celui de la datation de ce dernier et du rapport qu'il peut avoir avec le récit d'Owen. Récemment Robert Easting a résolu la plupart des questions que l'on pouvait se poser à cet égard[56]. Notons d'abord que l'auteur, le moine H., est habituellement appelé Henry à cause d'une affirmation de Matthieu Paris qui a résumé le *Tractatus*[57]. Le monastère *de Saltereia* auquel il appartenait est celui de Sawtry ou Saltrey (Huntingdonshire), une maison

[51] I, 8, Warnke, p. 24/130, 26/139.

[52] I, 9, Warnke, p. 26/153-157. Sur l'interprétation du nom voir R. Easting, *Peter of Cornwall's Account*, pp. 402-403.

[53] Voir R. Easting, p. 399 et édition du texte, pp. 410-416.

[54] *Ibid.*, pp. 399-400.

[55] *Ibid.*, p. 401 et texte, p. 411/39 28-33.

[56] Voir *The Date and Dedication*, pp. 778-783.

[57] *Ibid.*, p. 779 n. 7.

cistercienne. Cet Henry n'est pas connu par ailleurs. Par contre Robert Easting a identifié l'abbé auquel le récit est dédicacé : Hugues, abbé de Old Wardon de 1173 environ à 1185/6 au plus tard. Gilbert, l'informateur d'Henry, dit être resté deux ans et demi dans l'abbaye fondée en Irlande[58]. C'est ensuite qu'il devint abbé de Basingwerk. Il y est attesté en 1154-5[59]. A la fin du *Tractatus*, il raconte l'histoire d'un moine qui, après avoir été assailli par des démons, vécut encore quinze années sous son abbatiat et qu'il enterra lui-même[60]. Or, à ce propos, il parle au passé de son temps d'abbatiat à Basingwerk[61]. L'abbé suivant de ce monastère est attesté vers 1180[62]. Gilbert avait dû quitter sa charge quelque temps auparavant, mais il est certain qu'il l'a occupée plus de quinze années. Il a pu rencontrer Owen au moins deux ans et demi avant 1154-5, soit en 1151-2 ou peu avant[63]. Le *Tractatus* qui place le récit dans la bouche de Gilbert situe le séjour d'Owen : *his temporibus nostris, diebus scilicet regis Stephani*[64], à savoir entre 1135 et 1154. Cette notation convient tout à fait pour une période antérieure à 1151-2, mais elle doit convenir aussi pour le temps du récit lui-même, dont le moment ne doit pas s'éloigner trop de l'année de la mort du roi Étienne. Hugues de Old Wardon a pu en commander la mise par écrit à partir de 1173, à cette date Gilbert pouvait à la rigueur avoir déjà quitté sa charge. Mais on ne peut aller au delà de 1185/6, car alors Hugues n'est plus abbé de Old Wardon[65]. Robert Easting a proposé la date de 1179-81 pour faire coïncider à peu près le *Tractatus* avec la *Vie de saint Patrick* de Jocelin de Furness, ce qui nous paraît très plausible. En effet, Jocelin parle du Purgatoire sans faire allusion à Owen. Or les deux abbayes de Furness et Basingwerk, toutes deux filiales de Savigny, devaient avoir des contacts assez étroits[66].

Robert Easting écarte une dernière objection, à juste titre à notre avis. Henry affirme, en effet, avoir entendu le témoignage d'un

[58] XXI, 5, Warnke, p. 142/49-52.

[59] R. Easting, *The Date and Dedication*, p. 779 et Ward, *Catalogue of Romances*, pp. 436-437 : Gilbert siège comme abbé de Basingwerk au chapitre où Aelred de Rievaulx tranche un conflit entre Savigny et Furness à propos de la juridiction sur l'abbaye de Byland. Ce chapitre aurait eu lieu en 1154-55 suivant M. Powicke, *The Life of Ailred of Rievaulx*, Oxford 1978, pp. XII et XCII.

[60] XXIII, 1-3, Warnke, pp. 146/22 – 148/31.

[61] XXII, 3, Warnke, p. 146/17-18 : *Sed et ego in monasterio cui prefui...*

[62] R. Easting, *The Date and Dedication*, p. 779 et n. 9.

[63] Ward, *Catalogue of Romances*, pense qu'il venait a peine d'être nommé à cette époque, car l'abbaye de Basingwerk était dans une région ravagée par les Gallois pendant le règne d'Etienne (1135-1154).

[64] Prologus, 2, Warnke, p. 16/11-12 : *Eos uero, inquit relator horum...* et IV, 1, p. 36/1-3.

[65] R. Easting, *The Date and Dedication*, p. 779.

[66] Voir *supra*, n. 59.

évêque irlandais nommé Florentianus[67]. Celui-ci confirma l'existence du Purgatoire de Saint-Patrick qui faisait partie de son diocèse. Mais il ne dit pas lequel. Il y aurait eu un évêque de ce nom à Derry de 1185 à 1230. Cependant, plus tard, le Lough Derg appartiendra à l'évêché de Clogher, il est vrai non loin de ce lieu. Mais il paraît difficile de repousser la date du *Tractatus* jusqu'en 1185 sur une base aussi fragile : on connaît peu de noms d'évêques de cette époque, et il a pu exister d'autres Florentianus[68]. En outre 1185/6 est la date où Hugues termine son abbatiat à Old Wardon. Si l'on conserve donc celle de 1179-81, il a dû s'écouler environ trente années entre le récit d'Owen et sa mise par écrit, ce qui est déjà considérable.

Quand on reprend l'ensemble des données que nous avons rassemblées, on se retrouve devant de nombreuses incertitudes. Jocelin de Furness, nous l'avons vu, ne fait pas mention du Lough Derg. Giraud le Cambrien, en 1189, en parle, mais ne connaît pas le récit relatif à Owen. Pierre de Cornouailles, en 1200, décrit le Purgatoire de Saint-Patrick, connaît le *Tractatus,* mais raconte aussi une histoire tout à fait différente, et qui ne concerne pas Owen.

Reste à se demander ce qu'il faut penser de ce dernier. A la fin du *Tractatus,* il apparaît comme un chevalier irlandais, qui appartient à la suite d'un roi dont le nom ne nous est pas donné. Or c'est ce roi que Gilbert aurait consulté pour trouver un lieu d'implantation pour son monastère. Owen, avant d'entrer au Purgatoire de Saint-Patrick, s'était confessé à l'évêque du lieu. Ni son nom ni celui de l'évêché ne sont donnés. Si l'on ajoute à cela les incertitudes sur le lieu, dont nous avons déjà fait mention, on ne peut manquer d'avoir quelques doutes sur la véracité du récit cntier. En fait, comme dans le cas de Tnugdal, nous nous trouvons face à une histoire transmise d'une langue à une autre. Marc disait traduire un texte irlandais, Gilbert, qui ne connaît pas l'irlandais, entend une traduction orale faite par quelqu'un qui dit être le héros d'un exploit exceptionnel. Le rapport entre l'écrit et l'événement passe dans les deux cas par l'obstacle de la langue. Chaque fois aussi un laïque, un chevalier, est censé rapporter un récit dont le contenu, nous le verrons, comporte des éléments tirés de la culture ecclésiastique. On peut rapprocher ces deux cas de celui de Gunthelm[69]. Là l'obstacle de la langue n'intervenait pas. Mais il s'agissait aussi d'un laïque. Un novice issu de la chevalerie représente encore le laïcat. Tous les trois subissent une épreuve dans l'Au-delà. Les trois histoires aussi ont un rapport avec

[67] XXV, 1, Warnke, p. 150/1 – 152/7.

[68] R. Easting, *The Date and Dedication*, p. 782. Les dates de cet évêque sont connues par une source tardive : Ward, *Catalogue of Romances*, p. 443-4.

[69] Voir *supra*, pp. 475 et suiv.

le milieu cistercien, directement ou indirectement dans le cas de Marc. Elles sont mises par écrit, en outre, à bonne distance du pays où elles ont eu lieu. Hors de l'Irlande pour Tnugdal et Owen, hors de l'Angleterre pour Gunthelm. Malgré les efforts des rédacteurs, les récits se sont émancipés par rapport à leurs sources.

D – Gottschalk

En mai 1189, Frédéric Barberousse partit pour la croisade. Parmi les grands qui l'entouraient figurait Adolphe III de Schauenberg, comte de Holstein. Ces deux absences permirent à Henri le Lion, ancien duc de Bavière et de Saxe déchu de ses fiefs depuis 1180, de tenter de retrouver sa puissance en Saxe. Il était banni depuis trois ans, mais dès que l'empereur fut parti, il rentra d'Angleterre et pénétra en Holstein où il obtint l'appui de la classe dirigeante. Il restait à réduire des points fortifiés tenus par des garnisons comtales et, entre autres, le château de Segeberg. On utilisera pour cela des milices paysannes. Parmi ceux qui furent ainsi enrôlés, en décembre 1189, figurait un paysan aisé, nommé Gottschalk, qui partit avec les hommes de son village, Horchen, situé dans la paroisse de Neumünster[70]. Il était déjà malade et, dès le 12 décembre, fut pris d'une forte fièvre. Le 17 il perdit quasiment connaissance et le 20 il paraissait sans vie, sauf sa bouche qui était agitée de mouvements convulsifs. Le 24 ses compagnons le mirent sur une charrette pour le ramener à son village, non sans hésiter, en passant devant l'église de Neumünster, à l'y laisser, car il leur paraissait quasiment mort. Cependant il fut ramené chez lui, et resta cinq semaines sans manger ni boire avant de revenir à lui à la fin janvier 1190. Il resta en convalescence pendant plus de six mois. Il semble avoir raconté ce qui lui était arrivé entre août et octobre de la même année[71].

Nous avons conservé deux rédactions du récit de Gottschalk. Les deux sont anonymes. L'un des deux rédacteurs a laissé une narration plus riche et plus longue, agrémentée de nombreux commentaires. L'éditeur l'a appelé le rédacteur A. Cette version est connue par deux manuscrits. Dans le premier, le texte est transcrit par une main de la fin du XIIe siècle[72], le second est du début du XVIIIe siècle et a servi à Leibniz pour son édition[73]. Ce rédacteur ra-

[70] Pour l'exposé des événements voir : W. Lammers, *Gottschalks Wanderung*, pp. 139-162 (surtout pp. 139-141). La *Vision de Gottschalk* a été remarquablement éditée dans ses deux rédactions par E. Assmann, *Godeschalcus und Visio Godeschalci* (cité Assmann).

[71] Voir Assmann, introduction, pp. 29-30 pour la datation.

[72] *Ibid.*, pp. 17-18.

[73] *Ibid.*, pp. 20-22. Leibniz édita seulement la rédaction A d'après ce seul manuscrit : G. W. Leibniz, *Scriptores Rerum Brunsvicensium*, pp. 870-875.

conte être venu voir Gottschalk pour lui donner l'extrême onction, et avoir porté avec lui des tablettes pour transcrire la vision[74]. Ceci se serait donc passé entre août et octobre 1190[75]. Cet auteur anonyme est un homme cultivé qui connaît, entre autres, le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion*[76]. Assmann pense qu'il s'agit d'un chanoine du monastère de Neumünster[77]. Le second rédacteur (B) offre un récit plus court et moins complet, qui a été préservé dans un manuscrit unique du XV[e] siècle[78]; ce manuscrit contient aussi la *Vision de Gunthelm*, dans la version d'Hélinand de Froidmont. Certains indices laissent penser qu'il aurait interrogé Gottschalk, déjà connu de lui, après le rédacteur A[79]. Il est moins cultivé que son prédécesseur, mais ajoute lui aussi quelques commentaires personnels. Son style est influencé uniquement par le texte de la Vulgate, qu'il cite plusieurs fois. Il pourrait s'agir du curé de la paroisse de Notorf[80].

Si l'on veut apprécier à leur juste valeur ces deux témoignages, il ne faut pas tenir compte seulement de la chronologie des écrits. Le chanoine de Neumünster avait apporté avec lui des tablettes, comme le moine (Walahfrid Strabon peut-être) qui avait recueilli les paroles de Wettin[81]. De même, on s'en souvient, les récits des visionnaires de Saint-Vaast avaient été consignés par un notaire[82]. Il ne peut s'agir, en l'occurrence, d'autre chose que d'une prise de notes en abréviations[83]. La mise au net du texte a dû être faite postérieurement. A ce stade le scribe peut intervenir lui-même comme un auteur complémentaire. Nous avons soupçonné que Walahfrid Strabon avait ajouté des éléments personnels à la *Vision de Wettin*. Il nous semble probable qu'il en a été de même pour les deux rédacteurs de celle de Gottschalk. Assmann a bien montré comment s'est opérée cette élaboration du commentaire par le rédacteur A[84]. Elle correspond à une mise en ordre de la narration orale qui est incluse dans une signification globale. Ainsi A a ajouté une *pena aeris* qui ne figure pas dans B, pour mieux illus-

[74] A, c. 22, Assmann, p. 150.
[75] *Supra*, n. 71.
[76] Assmann, Introduction, pp. 26-27 et n.107 : on a conservé une copie de Macrobe venant du monastère de chanoines réguliers de Neumünster.
[77] *Ibid.*, pp. 27-28.
[78] *Ibid.*, pp. 35-37.
[79] *Ibid.*, p. 38.
[80] *Ibid.*, p. 40.
[81] *Supra*, pp. 331-334.
[82] *Supra*, p. 397.
[83] Voir B. Bischoff, *Paléographie de l'Antiquité Romaine et du Moyen-Age Occidental*, Paris 1985, p. 48.
[84] Assmann, Introduction, pp. 30-31.

trer sa théorie de la punition par les quatre éléments[85]. Il pouvait avoir tiré cette conception de ses lectures de Macrobe ou de saint Augustin[86].

Deux conclusions peuvent être déduites de ces considérations. D'abord, on ne peut savoir exactement à quel moment un texte a été mis par écrit définitivement. A partir des notes dont il disposait, le rédacteur A a pu mettre assez longtemps pour élaborer complètement son exposé. Ensuite, même si le rédacteur B a interrogé Gottschalk après le chanoine de Neumünster, sa culture moindre et la brièveté plus grande de son récit, font que celui-ci peut apparaître, de fait, comme une recension intermédiaire entre la version orale de Gottschalk et l'élaboration complexe de A. Cependant ni l'un ni l'autre ne nous restituent la langue de Gottschalk. Celui-ci devait s'exprimer dans le dialecte de sa région, et les deux rédactions sont encore une fois des traductions.

E - Edmund d'Eynsham

De retour en Angleterre, la *Vision du moine d'Eynsham*, de climat différent, nous rappelle les *Dialogues* de Grégoire le Grand ou la *Vision de Wettin*. Dans le monastère bénédictin d'Eynsham, un jeune homme, converti depuis peu et malade depuis un an et trois mois, eut une grande vision pendant la Semaine Sainte[87], du soir du Jeudi Saint au soir du Samedi Saint, en 1196. Il se nommait Edmund et sa vision fut mise par écrit par son frère Adam, alors sous-prieur du monastère et futur chapelain de saint Hugues, évêque de Lincoln[88]. Ces deux noms sont connus par le titre d'un des manuscrits les plus anciens[89]. Un autre manuscrit donne aussi l'année[90]. L'auteur de la *Vision de Thurkill*, sans doute Ralph de Coggeshall, attribue lui aussi ce texte à Adam[91].

[85] *Ibid.*, p. 31.

[86] *In Somnium Scipionis* I, 11, 6-8; *De Civitate Dei* XXI, 13, BA 37, p. 437, à propos de Virgile, *Enéide* VI, 736-742.

[87] *La Vision du moine d'Eynsham* a été éditée par H. E. Salter, *Eynsham Cartulary*, II, Oxford 1907, pp. 255-371 et par M. Thurston, *Visio monachi de Eynsham*, pp. 225-319 (nous citons cette dernière édition). Voir P. Dinzelbacher, *Edmund von Eynsham*, LM. III (1986), col. 1581-1582.

[88] Adam est aussi l'auteur de la *Magna Vita sancti Hugonis* : éd. D. L. Douie et D. H. Farmer, 2 vol., Oxford 1985. Pour la biographie d'Adam voir l'introduction de cette édition, pp. VIII-XIII.

[89] Le Digby 34 de la bibliothèque bodléienne qui porte ce titre : *Incipit prefatio domini Adam prioris de Ameshamma* (*pro* Ainesham) *super visione quam vidit Eadmundus monachus, bone indolis adolescens, frater ipsius scilicet prioris et in professione filius, anno MCXCVI*. Ce manuscrit est du début XIII[ème], mais malheureusement mutilé. Cité d'après Thurston, p. 227 et 234.

[90] Thurston, p. 236.

[91] Thurston, pp. 226-27. Ralph écrit cela dans la préface à la *Vision de Thurkill* dont nous parlerons *infra*.

On connaît bien cet Adam qui fut l'auteur de la *Vie de saint Hugues*, dont il avait été le chapelain pendant les dernières années de sa vie, du 11 novembre 1197 au 16 novembre 1200[92]. Au sein de la *curia episcopalis* d'Hugues, peuplée de clercs juristes et lettrés, il faisait contraste par sa culture entièrement monastique[93]. Outre la Bible et la Glose ordinaire, celle-ci reposait surtout sur trois auteurs : Grégoire le Grand, Cassien et Bède. Dans le domaine profane, il se contentait de Virgile et d'Ovide. De 1213 à 1229, il fut abbé de ce petit monastère qui comprenait trente moines seulement au XIII[e] siècle. Il fut déposé en 1229 pour dilapidation des biens ou plutôt, sans doute, pour incapacité à surmonter la crise économique qui affectait cette maison[94]. Après 1233, il disparaît de la documentation. Sa *Vie de saint Hugues*, ancien chartreux français devenu évêque de Lincoln en 1186, se caractérise par une grande attention et un grand scrupule[95]. C'est une des meilleures biographies d'évêque que nous ayons conservées. Il y avait certainement une affinité d'esprit entre l'évêque, resté chartreux de cœur, et le bénédictin qui avait lu, à côté des trois auteurs que nous avons cités, beaucoup d'hagiographes anciens : Sulpice Sévère, Grégoire de Tours, la *Vie de saint Honorat*, et celle de saint Hugues de Grenoble par Guigues[96].

La famille d'Adam et d'Edmund est partiellement connue. Le père, Edmundus *Medicus*, bourgeois et propriétaire à Oxford, mourut entre 1185 et 1190, pendant un pèlerinage en Terre Sainte[97]. On connaît l'existence d'un frère, Guillaume d'Oxford. Dans sa *Vie de saint Hugues*, Adam parle de son autre frère, Edmund, sans citer son nom. C'est alors un jeune clerc qui assiste à une messe célébrée par l'évêque Hugues dans le manoir de Backden[98]. Au moment de l'élévation, il voit dans l'hostie le Christ sous la forme d'un enfant et le revoit, sous la même forme, à la deuxième élévation. Après la messe il demande à parler à l'évêque. Il lui dit qu'au lendemain de la fête de la Toussaint, pendant qu'il récitait le psautier pour les défunts à l'église, il avait entendu une voix qui lui demandait d'aller trouver l'évêque de Lincoln pour l'inciter à corriger l'état du clergé et des églises en Angleterre, avec l'aide de l'archevêque de Canterbury.

[92] *Supra*, n. 88.
[93] Voir Douie-Farmer, *Magna Vita*, pp. XIV-XV, avec la liste des œuvres utilisées par Adam.
[94] *Ibid.*, p. XII.
[95] *Ibid.*, p. X.
[96] *Ibid.*, pp. XIV-XV.
[97] *Ibid.*, pp. VIII-IX.
[98] *Magna vita*, V, III, Douie-Farmer II, pp. 85-92.

Cette même voix lui avait fait une description des mauvaises mœurs du clergé qui négligeait ses devoirs, et avait prédit le déchaînement de la colère de Dieu. Avant d'entendre ces paroles, le clerc en était arrivé au Psaume 101. C'est alors que le souvenir de son père, mort peu d'années auparavant à Jérusalem, lui était revenu en mémoire. Il avait oublié le psautier et avait continué de prier en silence en versant des larmes, son esprit étant entièrement absorbé par la ferveur de la componction (*compunctionis feruor*). Après avoir entendu la voix qui lui paraissait venir de l'autel le plus proche, la force de cette componction, qui l'avait entièrement envahi, fit place à l'horreur et à la stupeur. Incapable de comprendre l'origine de la voix, il fit le signe de la croix et se replongea dans son psautier. Mais, aussitôt, il entendit la même voix répétant les mêmes mots. Quittant l'église sans avoir élucidé le phénomène, il rencontra une religieuse qui lui affirma savoir que Dieu lui avait parlé deux fois. Le clerc lui demanda de prier pour que Dieu l'éclairât. Rentré chez lui, il passa le reste de la journée à jeûner et prier. Le soir, dans son lit, il entendit une troisième fois la voix qui lui demandait d'obéir à ses injonctions. Elle ajouta, pour répondre à son inquiétude, que l'évêque croirait à ses paroles s'il lui racontait ce qu'il verrait au dessus de l'autel à la première messe que celui-ci célébrerait. Avant la tombée de la nuit, le clerc partit à la recherche de l'évêque et arriva à Backden peu avant l'introït de la messe.

Après son récit, l'évêque lui recommande de ne pas rester dans le siècle. Il l'envoie, d'ailleurs, le lendemain auprès d'un moine qui était son familier. Adam ajoute quelques autres indications. Ce clerc avait alors environ vingt-cinq ans. Beaucoup d'autres révélations lui furent faites ensuite en vision. Adam en a consigné par écrit un bon nombre sur ordre de l'évêque, et elles sont bien connues. Ce qu'il vient de raconter, il l'a entendu bien des fois de la propre bouche du visionnaire. De même, il tient pour assuré sa prédiction que Jérusalem, prise par les Sarrasins «de nos jours» (en 1187), sera recouvré miraculeusement «en notre temps».

Ce texte nous permet d'abord d'avoir une première idée de la personnalité d'Edmund avant sa grande vision[99]. C'est un clerc probablement formé à Oxford[100]. La voix qu'il a entendue et la vision qui a suivi ont, certes, pour objet de convaincre l'évêque de réformer le clergé. Mais Hugues l'interprète aussi comme un signe de vocation :

> «Il entreprit de l'exhorter d'une façon pressante à se hâter de prendre l'habit religieux et à se mettre entièrement au service du Seigneur par

[99] Pour l'identification du clerc comme frère d'Adam voir Douie-Farmer, p. IX.

[100] *Ibid.*, p. XII. Oxford et Eynsham sont très proches, et ces deux lieux font partie de l'évêché de Lincoln.

> la vie monastique. Il affirma, en effet, qu'il ne convenait pas que celui qui a vu et entendu de telles choses veuille rester plus longtemps dans la stérilité du siècle»[101].

Il est certain que cette invitation, qui ressemble à un ordre, est motivée par l'idée que la place des visionnaires est au cloître. Elle écarte néanmoins Edmund de l'éventuelle tentation de s'employer lui-même à la réforme du clergé. L'évêque lui ordonne, d'ailleurs, de taire le contenu des paroles qu'il a entendues[102]. Hugues déduit certainement aussi de la condamnation des mœurs cléricales proférée par Edmund qu'il y a incompatibilité entre celui-ci et le milieu auquel le destine sa formation. La vision qu'il aura deux ans plus tard contiendra un tableau de la vie des clercs très significatif à cet égard. Edmund suivra très vite le conseil pressant que lui a donné son évêque. Le texte de la grande vision prend quasiment la suite du récit de la conversion. Edmund est alors un *iuvenis*

> «converti depuis peu de la stérilité du siècle à la vie monastique par un attachement sans réserve»[103].

Il tombe malade dès le début de cette conversion et le reste pendant un an et trois mois avant d'entrer en extase[104]. Dans une large mesure sa première vision est le prélude de la seconde. Edmund entend la voix le 2 novembre 1194. Il tombe malade vers janvier-février 1195 et sort de son extase le 20 avril 1196. Il est encore novice à ce moment-là.

Adam est sous-prieur du monastère à cette époque. Dans sa *Vie de saint Hugues* il déclare avoir mis par écrit les autres «mystères» qui furent révélés à son frère sur l'ordre de l'évêque : donc, sans doute, quand il était son chapelain, entre novembre 1197 et novembre 1200, plus d'un an au moins après les événements[105]. A la fin de la relation de cette grande vision, il confirme qu'il l'a rédigée

> «sur l'ordre de grands personnages».

Il ajoute qu'elle le fut aussi sous le contrôle du visionnaire qui approuva son écrit. Il respecta scrupuleusement tantôt le sens, tantôt les paroles de son récit. Mais il n'en reste pas moins que la mise par

[101] *Magna vita*, V, III, t. II, p. 91 : *Preterea diligentius eum hortari studuit ut religionis habitum suscipere et religiosis moribus Domino seruire ex integro maturaret. Asserebat enim non esse conueniens ut qui talia uidisset et audisset in seculi uanitate ulterius spatiari uellet.*

[102] *Ibid.*, : *Precepit itaque ei quatinus hec reuerenter celare meminisset.*

[103] Thurston, p. 238.

[104] *Ibid.*

[105] *Magna Vita*, V, III, t. II, p. 91 : *Ex quibus non pauca litteris dudum de mandato sancti presulis tradita longe lateque uulgata noscuntur.* Adam écrit cela entre 1206 et 1212 à peu près (Douie-Farmer, p. XII).

écrit dut être faite assez longtemps après, *ad tempus consilii*[106], comme Adam l'explique, après qu'Edmund eût raconté plusieurs fois son histoire.

F - Thurkill

Quatre manuscrits des XIII[e] et XIV[e] siècles nous ont transmis le texte complet de la *Vision de Thurkill*[107]. L'auteur est anonyme, mais on pense, en général, qu'il s'agissait de Ralph de Coggeshall[108]. Dans sa préface, il rappelle d'abord les précédents témoignages du même type : les *Dialogues* de Grégoire le Grand, le *Purgatoire de Saint-Patrick*, la *Vision de Tnugdal*, celles du moine d'Eynsham, d'un moine de Streflur et d'un autre de Vaucelles[109]. A leur propos il ne manque pas de signaler qu'elles se sont heurtées, et se heurtent encore, à l'incrédulité de beaucoup. Il introduit alors le texte qu'il va transcrire :

> «c'est pourquoi il ne faut pas s'étonner si certains refusent d'admettre et tiennent pour des balivernes une vision qui a eu lieu dans notre région l'an du Verbe Incarné 1206. Mais parce que de nombreuses personnes dont l'esprit est plus sensé, l'intelligence plus aiguë et la vie plus pieuse ajoutent foi à cette vision, tant en raison de la simplicité et de l'innocence de l'homme à qui celle-ci arriva, que du grand nombre d'auditeurs qui tirèrent grand profit de cette vision en choisissant de réformer leur vie, j'ai pris la peine à la demande de certains de mes compagnons, et même contraint par leurs importunités, de consigner sommairement par écrit la vision de cet homme simple dans un langage simple, comme je l'ai entendue de sa bouche»[110].

C'est donc de la bouche de Thurkill lui-même que l'auteur tient son

[106] Thurston, p. 318 : *Hec et alia multa que tum brevitatis studio ne pareret prolixitas immoderata fastidium tum et aliis etiam de causis scribere non fuit, ad consilii tempus ego ipse qui hec utcumque magnorum virorum compulsus imperio, litteris tradidi, ipso referente et que scripseram approbante qui ista omnia vidit et cognovit, didici, et quam potui studiose narrationis eius nunc sensum nunc et verba expressi.*

[107] Voir l'édition de P. G. Schmidt, *Visio Thurkilli*, pp. VII-VIII (manuscrits) y ajouter Ward, *Catalogue of Romances*, n. 35 *supra*, pp. 506-515. Ce dernier avait aussi édité le manuscrit Regius 13 DV de Saint-Alban, qui a servi à Matthieu Paris pour résumer la vision dans sa Chronique, dans *The Vision of Thurkill*. Sur la Vision voir essentiellement P. G. Schmidt, *The Vision of Thurkill*.

[108] La démonstration a été faite par Ward, *Catalogue of Romances*, n. 35 *supra*, pp. 506-507.

[109] Schmidt, pp. 2-4.

[110] Schmidt, p. 4/10-19 : *Proinde non admirandum, si cuidam visioni, que anno verbi incarnati MCCVI in partibus nostris contigit, a quibusdam contradicatur et velut nugatoria habeatur, sed quia plurimi, quorum mens est sanior, intellectus acutior, vita religiosor, huic visioni fidem adhibent tum pro simplicitate et innocen-*

récit. Il a pris soin de mentionner de nombreux points de repère qui permettent de situer le visionnaire. C'est un paysan pauvre. Il dispose de peu de ressources pour faire des aumônes. Il cultive un tout petit champ. Il habite le village de Stisted dans l'évêché de Londres[111]. Dans l'Au-delà il rencontre son ancien seigneur Roger Picot qui lui confie une commission pour son fils William[112]. Ward a retrouvé un acte relatif à William Picot, où celui-ci donne au prieuré de Colne la terre que tient ou tenait Thurkill, fils de Wulferic[113]. Le visionnaire peut donc être situé dans l'histoire à peu près aussi bien qu'Edmund d'Eynsham.

Le moment de la vision est daté de façon précise. Elle a commencé après les vêpres, la veille de la fête des apôtres Simon et Jude, un vendredi, avec la rencontre de saint Julien l'hospitalier au bord du champ de Thurkill[114]. L'extase a duré depuis ce vendredi au soir jusqu'au moment des vêpres, le dimanche suivant[115]. Dans la nuit du lundi au mardi suivant, saint Julien apparut en songe à Thurkill pour lui intimer l'ordre de rendre publique sa vision. Ce qu'il fit, en anglais, le jour de la Toussaint et le lendemain, devant Osbert de Longchamp, seigneur de Stisted, son épouse et tous les paroissiens, stupéfaits de le voir devenu si éloquent[116]. Il donna à tous les assistants des nouvelles de leurs parents défunts et de leurs connaissances[117]. Par la suite, il renouvela son récit dans plusieurs

tia viri, cui hec visio contigit, tum quia plerique audientium ex relatione predicte visionis non minimum profecerunt emendatiorem vitam eligentes, rogatus a quibusdam sociis, immo eorum importunitate compulsus, visionem simplicis viri simplici eloquio, sicut ab eius ore audivimus, scripto summatim mandare curavi.

[111] Schmidt, p. 5/2-4 : *Igitur in episcopatu Londoniensi, in villa que dicitur Stistede, erat quidam simplex, rurali operi assuefactus et iuxta mediocritatem facultatis sue elemosinis atque hospitalitati deditus, nomine Thurkillus.*

[112] Schmidt, p. 30/15-21 : *Ibi etiam vidit Rogerum Picoth quondam dominum suum existere... Mandavitque Willelmo filio suo et heredi...*

[113] Ward, *Catalogue of Romances*, n. 35 *supra*, pp. 508-509. L'acte est mutilé de telle sorte qu'on ne peut savoir s'il est écrit au présent ou au passé et, donc, si Thurkill est vivant ou non au moment où il est passé.

[114] Schmidt, p. 5/5-6 : *Hic autem, dum post horam vespertinam in vigilia apostolorum Symonis et Iude, que evenit VI feria, agellulum suum, quem eadem die seminaverat, ab inundatione aquarum pluvialium per rivulos evacuaret, subito...*

[115] Schmidt, p. 7/22 : *circa horam vespertinam...* La scène se passe après mention de la messe dominicale.

[116] Schmidt, P. 9/4-9 : *Qui* (Thurkill) *iussis eius* (Julien) *obtemperans in die Omnium Sanctorum atque in die Animarum cuncta, que viderat, constanter ac satis luculenter in Anglicana lingua coram Osberto de Longo Campo, domino eiusdem ville, et uxore eius et cunctis parrochianis enarravit omnibus admirantibus et stupentibus de insolita eloquentia viri, cum antea fere elinguis et verecundus pre nimia simplicitate semper extiterit.*

[117] Schmidt, p. 9/15 : *Ostendit singulis de statu patrum et matrum, fratrum et sororum, parentumque suorum atque omnium illorum, de quibus in presenti aliquam habuerat noticiam...*

églises et maisons religieuses. Les uns le croyaient, d'autres riaient de lui[118].

On pense donc que celui qui a recueilli ce récit de la bouche de Thurkill pourrait être Ralph, abbé de Coggeshall de 1207 à 1218, et auteur du *Chronicon Anglicanum*[119]. Dans un manuscrit ancien de cet ouvrage, un feuillet, inséré à l'endroit d'une lacune concernant les années 1206-1212, fait mention

> «de certaines visions qu'il (Ralph) entendit raconter par des personnes vénérables et qu'il prit la peine de noter pour l'édification de beaucoup»[120].

Ward a rapproché cette notation dc la préface de la vision de Thurkill, où sont énumérées plusieurs visions dont certaines sont reproduites en résumé dans le *Chronicon*[121]. Il faut ajouter que le monastère cistercien de Coggeshall est très proche de Stisted. Mais Schmidt, récent éditeur de la vision, a fait remarquer que la démonstration n'était pas totalement convaincante, et que d'autres abbayes de la région, comme Croyland qui avait des liens avec Osbert de Longchamp, seigneur de Stisted, ou Sainte-Osith, dont la patronne est citée dans la vision, pouvaient avoir fourni le rédacteur. Cependant il faut remarquer que Thurkill rencontre dans l'Au-delà un moine «d'une maison voisine», qui est mort subitement en visitant une «grange» pour les besoins de son monastère[122]. Il est très probable qu'il s'agit d'une allusion à Coggeshall, qui est la maison la plus proche de Stisted, et qui comme toutes les abbayes cisterciennes possédait des «granges» éloignées[123]. Or l'auteur s'étend lon-

[118] Schmidt, p. 9/24-27 : *Postmodum supradictus vir a multis personis invitatus in pluribus ecclesiis atque hominum conventiculis ac in religiosorum domibus visionem suam constanter praedicavit aliis credentibus aliis vero irridentibus ac subsannantibus.*

[119] *Supra* n. 108 et *Chronicon Anglicanum*, éd. J. Stevenson, Londres 1875.

[120] Ward, *Catalogue of Romances*, pp. 506-507 et *Chronicon*, p. 163 : *quasdam visiones, quas a venerabilibus viris audivit, fideliter annotare ob multorum aedificationem curavit.*

[121] Schmidt, pp. 2-4. L'auteur fait allusion, outre le quatrième livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand, au *Purgatoire de Saint-Patrick*, à la *Vision de Tnugdal* et à celles des moines d'Eynsham, de Streflur et Vaucelles. Il semble s'être limité à reproduire les visions dont il a eu connaissance oralement (*quas... audivit*). On trouve dans son *Chronicon* celles de Streflur et Vaucelles, mais ni le *Purgatoire* de *Saint-Patrick* ni la *Vision de Tnugdal* ni celle du moine d'Eynsham. Cependant, dans la Préface, il présente ces trois là comme déjà mises par écrit. Quant à l'absence de la *Vision de Thurkill* dans le *Chronicon*, elle peut, soit s'expliquer par la même raison, soit à cause de la lacune qui commence avec l'année 1206.

[122] Schmidt, p. 30/23 - 31/13 : *recognovit quendam monachum cuiusdam vicine domus... Hic autem cum quodam cive Lundoniensi ad quandam grangiam pro utilitate domus sue profectus...*

[123] Voir D. D. Knowles, *The Monastic Order*, pp. 215-216 qui montre bien la

guement sur les circonstances de la mort et décrit la maladie avec une précision telle qu'il ne peut s'agir que d'un familier de la victime[124]. L'hypothèse de la rédaction par Ralph, ou par un moine sous sa direction, nous paraît donc la plus certaine.

Quoi qu'il en soit, il faut comprendre que l'auteur n'a recueilli le récit qu'après que Thurkill l'ait raconté plusieurs fois. Ce pauvre paysan illettré semblait s'être transformé en une sorte de conteur professionnel. Il répète partout son histoire et donne à tous des nouvelles des parents et connaissances[125]. Coggeshall étant très près de Stisted, il est probable que le récit y a été connu assez tôt. Mais on ne peut savoir exactement au bout de combien de temps il a été mis par écrit. Cependant, la raison qui a poussé l'auteur à écrire semble, suivant ses propres dires, être le désir de trancher un débat sur l'authenticité du phénomène[126]. Par ailleurs, il précise que plusieurs ont déjà choisi de changer de vie après avoir entendu parler Thurkill[127]. Tout ceci suppose un certain temps de passé. Enfin l'écrivain déclare s'être mis au travail

> «à la demande de certains de mes compagnons, et même contraint par leurs importunités»[128].

Il n'invoque pas le devoir d'obéissance, ce qui convient tout à fait à Ralph, qui est abbé à partir de 1207 et n'a donc aucune permission à demander ni aucun ordre à recevoir. Si l'on tient compte aussi du grand nombre de citations et réminiscences de visions antérieures, collectées par Schmidt, on peut supposer que la rédaction a pris aussi un certain temps. En fait, encore une fois, nous avons affaire à une élaboration et à une maturation du récit, qui aboutissent à faire de la *Vision de Thurkill* le véritable point final du genre littéraire, mais au prix d'une transformation assez remarquable.

différence entre le système manorial des maisons bénédictines et les granges cisterciennes. Seuls les cisterciens utilisaient celles-ci comme unité d'exploitation. Il est donc normal d'y trouver un moine en mission en compagnie d'un bourgeois de Londres sans doute là pour affaires.

124 Schmidt, p. 31/7-13 : *Sed super monachi subitaneo interitu diversi diversas protulere sententias. Veruntamen commensalis sui cita egritudo et nigrorum apostematum per corpus eruptio magis attestantur monachum fuisse subito extinctum ex violenta invasione illius nocivi humoris, quo antraces fieri subito solent et quemlibet extingunt, quam ex animadversione ultionis divine*. On voit bien que dans ce passage c'est l'auteur qui prend la parole à la place de Thurkill. Il veut dissiper les doutes sur la mort subite du moine, et pour cela décrit minutieusement les circonstances et la maladie.

125 *Supra*, n. 117.

126 *Supra*, n. 110 et 118.

127 *Supra*, n. 110.

128 *Ibid.*

G – En marge des grandes visions

A côté de ces six grands textes, on rencontre trois visions beaucoup plus brèves qui baignent dans une atmosphère semblable. Dans un manuscrit qui appartenait à l'abbaye du Georgenberg en Tyrol figure un miracle de saint Jacques qui est, en fait, le récit d'un voyage dans l'Au-delà accompli par Heinrich von Ahorn, frère de l'évêque de Worms Burckhard II (1115-1149)[129]. La vision dut avoir lieu entre 1135 et 1139, car il y est question de l'évêque de Bamberg Otton (1102-1139) et du prieuré de Georgenberg fondé en 1135[130]. Le narrateur ne se nomme pas, mais doit avoir recueilli le récit de la bouche du visionnaire. D'après Steinmeyer il pourrait s'agir d'un chanoine de Saint-Jacques de Bamberg.

Hélinand de Froidmont a inclus dans son *Histoire Universelle*, écrite entre 1194 et 1197, à l'année 1146 la vision d'un enfant de 15 ans nommé Guillaume. Celui-ci avait vu au Paradis l'enfant, nommé Guillaume lui aussi, qui aurait été crucifié par les juifs à Norwich cette année-là[131]. Aucune indication n'est donnée sur le rédacteur et aucune vision de ce type ne se trouve parmi les miracles de saint Guillaume rédigés par Thomas de Monmouth[132].

Vers la même époque, en 1195-96, un moine de l'abbaye cistercienne de Vaucelles, près de Cambrai, mit par écrit lui-même la vision dont il avait bénéficié et pendant laquelle il visita l'Audelà[133]. L'intérêt de ce texte réside, outre son contenu, dans son caractère unique. C'est le seul dont le visionnaire est en même temps le rédacteur. Auparavant Aethelwulf avait raconté également lui-même son expérience mais, comme on le sait, il s'agissait d'un songe.

2 – La tradition littéraire

On peut classer les textes étudiés jusqu'à présent en fonction de deux critères : le temps écoulé entre la vision et sa mise par écrit définitive, le lien personnel entre le visionnaire et le rédacteur. Toutes les visions ne se prêtent pas à ce mode de classification, soit par

[129] Édité par E. Steinmeyer et E. Sievers, *Die althochdeutschen Glossen*, t. IV, reproduit par E. Dünninger, *Politische und geschichtliche Elemente*, pp. 80-83 (nous citons Steinmeyer). Le manuscrit est au British Museum : Add. 18379, fol. 150-151.

[130] Sur le prieuré de Georgenberg voir N. Backmund, *Georgenberg* dans DHGE 20 (1984), col. 571-572.

[131] PL 212/1036-1037.

[132] Voir A. Jessopp et M. R. James, *The Life and Miracles of St. William of Norwich*.

[133] Ce texte a été découvert et édité par P. G. Schmidt, *Die Vision von Vaucelles*.

manque de précision chronologique, soit parce que le contact entre les deux protagonistes ne peut être établi de façon sûre. Nous laisserons donc de côté pour l'instant ces quelques textes. Il en reste dix-huit qui sont utilisables.

A – La distance dans le temps

Avec les éléments dont nous disposons nous pouvons dresser une liste tenant compte de la distance chronologique entre le visionnaire et l'écrit[134].

Un premier groupe de textes rassemble ceux qui ont été rédigés dans les premières années suivant l'événement raconté. Neuf entrent de façon certaine dans cette catégorie. En premier lieu, les visions des deux moines de Saint-Vaast connues par des lettres de Richard de Saint-Vanne, écrites certainement très tôt en 1011 et 1012. De même, celle d'Orm que nous transmet, dans l'année même certainement, la lettre du prêtre Sigar de 1126. Il est probable que trois autres textes, ceux concernant Bernold, Gottschalk et Thurkill, s'ils n'ont pas été rédigés sur le champ l'ont été, sans aucun doute, dans les deux années qui ont suivi. Les deux rédactions de la *Vision de Wettin* étaient terminées, y compris le probable remaniement de la version en prose, trois ans après l'aventure du moine de Reichenau. Enfin la *Vision d'Edmund d'Eynsham* a été mise définitivement par écrit de un à quatre ans après les faits et celle d'Heinrich dans les cinq années au moins. On devrait pouvoir faire entrer dans la même série la *Vision du moine de Wenlock*. La date de la vision elle-même n'est pas connue, saint Boniface ayant attendu pour écrire sa lettre de rencontrer le visionnaire. On peut supposer, sans trop de risques d'erreurs, qu'il n'a pas dû patienter plus de cinq ans pour cela. En ce qui concerne Boso, Siméon de Durham a daté sa vision de 1095 et l'a consignée dans un livre, écrit entre 1104 et 1109. L'écart, dans ce cas, est de neuf à quatorze ans. Il a pu, cependant, en avoir connaissance avant même de se mettre à l'œuvre et la prendre en note. A ces onze textes assez proches des événements rapportés on devrait, théoriquement, ajouter la *Vision de Tnugdal* puisque nous possédons deux dates qui semblent former des butoirs : 1148 et 1153. Mais peut-on se fier à la première? Cela dépend du degré de réalité historique que nous affectons au personnage. Il vaut mieux l'écarter. Il y a aussi le cas de Barontus. La date de la vision est donnée par le rédacteur : 678/9. Mais celle de la rédaction finale n'est évoquée, au début, que de façon vague : *Memorare vobis volo per ordinem quid moderno tempore contigit...* Ce *moderno tempore* peut suggérer un temps assez long. Suffisant, sans doute pour attendre la mort du vi-

[134] Voir tableau VI, p. 518.

TABLEAU VI

Date approximative de la vision		Époque de la rédaction: 10 ans	20 ans	30 ans	40 ans	
≃ 630	Fursy			656/7 ⊢⊣		
678/9	Barontus	- - - - - - - - - - →				
a. 705	Drythelm			731		
a. 716	Moine de Wenlock	- - - - →				
824	Wettin	827				
877/9	Bernold	879				
1011	St Vaast 1	⊣				
1012	St Vaast 2	⊣				
1135-39	Heinrich v. Ahorn	1139				
1069	Earnan				1104 1109	
1080	Eadulf			1104 1109		
1093/6	Boso	1104	1109			
= 1115	Albéric		1127/28 1131	1137		
1125	Orm	⊣				
a. 1150	J. de St-Laurent	1153				
1148?	Tnugdal	1153				
1151/2	Owen			1173 1179-81	1186	
1189	Gottschalk A et B	1190				
1196	Edmund	1197 1200				
1206	Thurkill	1207				

sionnaire, comme nous l'avons supposé[135]. Celui-ci étant déjà âgé, le laps de temps pourrait tourner autour de cinq ans[136]. Pour conclure, seules onze visions entrent sûrement dans cette catégories. Celle de Barontus restant en suspens.

Dès que l'on quitte ce groupe de textes, on trouve immédiatement des délais dépassant une dizaine d'années. La *Vision de Jean de Saint-Laurent*, écrite par Rénier, n'a dû être définitivement rédigée que bien après l'événement. Aucune date n'est donnée ni suggérée. Cependant la première allusion dans le *Palmarium Virginale* est antérieur à 1153-1158/61 et Jean a dû mourir avant le milieu du siècle. Une dizaine d'années au moins d'écart est donc probable[137]. Six autres textes permettent sans difficulté d'avancer des distances dans le temps plus importantes. Pour Albéric il faut compter de 12 à 22 ans, pour Drythelm plus de 20 ans, pour Eadulf de 24 à 29 ans, Owen de 27 à 29, Fursy plus de 26/27 ans et Earnan de 35 à 40.

B – Les rapports entre le visionnaire et l'auteur

Si on passe maintenant à l'évaluation de la transmission elle-même, en fonction des rapports personnels entre les deux protagonistes, le tableau change légèrement.

Un premier cas se présente : celui où l'auteur connaît personnellement le visionnaire qui est toujours vivant. Dix rédacteurs entrent dans ce cas : Richard de Saint-Vanne, qui a recueilli de la bouche de ses deux moines la matière de ses lettres, les deux rédacteurs successifs de la vision de Gottschalk, Ralph de Coggeshall (Thurkill), Adam d'Eynsham (Edmund), saint Boniface (le moine de Wenlock), Pierre Diacre (Albéric) et l'auteur de la *Vision d'Heinrich*. On peut, sans doute, y ajouter Anselme de Reims qui transcrit le discours d'Odon d'Auxerre, même si l'on ne sait pas combien de temps après sa vision

[135] *Supra*, p. 140.

[136] Dans les *Dialogues*, dont s'inspire beaucoup l'auteur de la *Vision de Barontus*, Grégoire le Grand n'emploie qu'une fois l'adjectif *modernus* (III, 25, 3, SC 260, p. 366). Après avoir raconté une histoire remontant à un passé plus ancien – *non ante longa tempora, sicut nostri seniores ferunt* (25, 1, p. 364) – mais connue par la mémoire des personnes âgées, Grégoire veut se rapprocher dans le temps : *Unde necesse est, ut ad modernos patres, quorum uita per Italiae prouincias claruit, narratio se nostra retorqueat*. Il enchaîne en relatant des miracles accomplis par un homme «mort il n'y a guère plus de dix ans» (*ante hoc fere est decennium defunctus*) et que beaucoup de connaissances de Grégoire ont connu (26, 1, p. 366). Il semble donc que *modernus* désigne ici le temps où ont vécu les personnes que l'on a connues ou que l'on connaît : une période englobant la génération précédente. Appliquée à la vie de Barontus l'expression *moderno tempore* peut impliquer qu'il soit mort déjà depuis un certain temps, au moment où l'auteur qui l'a connu écrit.

[137] PL 180/177 A : *In illo tempore frater erat...*

ce dernier a pu le prononcer. Un autre cas particulier est celui d'Hincmar. Il connaît Bernold[138] personnellement, mais le récit de la vision lui est venu d'un intermédiaire, le prêtre de la paroisse[139]. On peut la joindre à notre liste avec une réserve liée au caractère indirect de la transmission. Barontus doit être encore mis sur la sellette. Est-il encore vivant au moment où le rédacteur écrit? Celui-ci affirme nettement avoir appris ce qu'il écrit non par les paroles ou écrits d'un autre, mais par lui-même[140]. Il a donc connu Barontus. Aurait-il passé sous silence son décès? Ce n'est pas impossible dans la mesure où, au début de son texte, l'auteur éprouve le besoin de rappeler le nom et la situation précise de Barontus, avant de lui laisser la parole[141]. Si lui-même l'avait connu, il ne devait pas en être de même de tous ceux auxquels il s'adressait. Les premiers mots de l'opuscule : *Memorare vobis volo, fratres karissimi...*[142], semblent indiquer qu'il s'agit de remettre en mémoire un événement qui risque d'être oublié.

Il faut donc déduire de tout cela que la *Vision de Barontus* fait partie de la catégorie suivante, celle où l'auteur a connu le visionnaire, mais où celui-ci est mort au moment de la mise par écrit définitive. C'est le cas aussi de la *Vision de Wettin* et de celle d'Orm. Auxquelles il faut ajouter certainement la *Vision de Boso*. En 1095 il était dans l'entourage de l'évêque de Durham, comme Siméon, mais, dans l'Au-delà, il a appris qu'il ne lui restait que peu de temps à vivre[143]. Siméon dit aussi avoir connu le clerc Earnan et l'avoir entendu plusieurs fois raconter son histoire, mais il la met par écrit plus de trente ans après les faits, quand celui-ci est sans doute

[138] PL 125/1115 B : *quidam mihi notus homo nomine Bernoldus.*

[139] PL 125/1118 C : *Ego per quosdam divulgari haec audiens, quia ille redivivus ad me non potuit, praefatum presbyterum bonae intelligentiae ac bonae vitae, cui haec retulit, ad me accersitum quae scripta sunt mihi ex ordine feci narrare...*

[140] Krusch, p. 393/10-11; *Ista et omnia superius memorata ego, qui scriptitare praesumsi, non ab alio dicta vel audita, sed per memetipsum ad praesens probata didici.* Grégoire le Grand emploie l'expression *per memet ipsum didici* (*Dialogues*, I, Prol. 8, SC 260, p. 16) pour opposer ce qu'il a appris par lui-même à ce qu'il a connu par l'intermédiaire d'autres personnes : *bonis ac fidelibus uiris adtestantibus*. L'auteur de la vision ajoute *ad praesens probata* pour signifier sans doute que ce que Barontus a vu est maintenant prouvé par la guérison de l'abbé Leodaldus et par son témoignage sur cette guérison par saint Raphaël (Krusch, p. 382/4-5 et 10-15).

[141] Krusch, p. 377/24-25.

[142] Krusch, p. 377/22.

[143] *Historia*, p. 132 : *Tu, quoniam adhuc, licet brevi tempore, in mundo vivere debes...*

mort[144]. De même, Rénier parle de Jean de Saint-Laurent au passé : *In illo tempore frater erat...*[145]. Quant à Fursy, il avait dû raconter lui-même sa vision ancienne à celui qui l'a écrite après sa mort.

TABLEAU VII

	Récit à la première personne	Récit à la troisième personne
I. Le rédacteur connaît ou a connu le visionnaire – la durée entre la vision et sa rédaction est connue	 Bernold Gottschalk B Edmund Boso Barontus Orm Albéric Earnan	Saint-Vaast 1 et 2 Gottschalk A Thurkill Heinrich von Ahorn Moine de Wenlock Wettin Jean de Saint-Laurent Fursy
– la durée entre la vision et sa rédaction n'est pas connue	Aethelwulf (songe) Agustus Maximus Bonellus Baldarius Moine de Vaucelles	 Flothilde Adelmar
II. La rédacteur n'a pas connu le visionnairc	Drythelm Charles le Gros	Eadulf Pauvre femme Merchdeorf Lettre 115 Tnugdal Owen Gunthelm

Une troisième catégorie concerne les récits faits après la mort du visionnaire par un auteur qui ne l'a pas connu lui-même. C'est le cas de Drythelm sûrement ainsi que celui d'Eadulf, ne serait-ce qu'en raison de la distance dans le temps qui, chaque fois, dépasse largement la vingtaine d'années. En outre, Siméon mentionne la mort immédiate d'Eadulf.

[144] *Historia*, p. 102 : *visionem... quam, sicut ipsius verbis frequenter audivimus...*

[145] *Supra*, n. 132.

Deux récits sont à mettre à part, même si on aurait pu les faire entrer dans une des catégories précédentes. On ne peut savoir si Owen est mort ou non en 1179-81, une vingtaine d'années après son périple dans le *Purgatoire de Saint-Patrick*. Mais Henry de Saltrey, en Angleterre, n'avait certainement aucun moyen d'aller vérifier sur place l'authenticité de son aventure, et il ne l'a pas fait. Quant à Marc, il prétend raconter un fait récent survenu en Irlande, mais il dit le tirer d'un texte écrit en irlandais, tandis qu'il séjourne à Ratisbonne. Lui aussi est coupé de sa source. Dans ces deux cas, l'éloignement géographique compense la distance dans le temps ou s'y ajoute.

C – A la recherche de l'authenticité

a – Le point de vue de la critique

Si l'on compare maintenant les deux listes que nous avons établies, on peut mettre à part d'entrée de jeu les visions qui paraissent offrir les meilleures garanties à la critique historique. Huit ont été écrites peu de temps après l'événement, du vivant du visionnaire et à proximité de lui : celles des deux moines de Saint-Vaast, d'Heinrich, de Gottschalk, de Thurkill, d'Edmund, du moine de Wenlock et de Bernold[146]. Parmi les visions qui ne figurent que dans une seule de ces listes, il en est deux dont la cause peut être plaidée facilement. Celle d'Orm a été transcrite par le prêtre Sigar, certainement très peu de temps après sa mort, sur place ou quasiment. De même, Wettin était mort depuis moins de trois ans, quand les deux versions ont été définitivement mises au point. Deux autres posent un problème plus délicat. Albéric était encore vivant quand il a révisé le texte de Guido avec Pierre Diacre. Mais 12 à 22 ans après l'événement, sa mémoire était-elle capable de restituer exactement un souvenir d'enfance? En ce qui concerne Odon, si l'on pouvait être certain que ce qu'il a raconté à Anselme était arrivé récemment, le texte serait de bonne qualité. Mais rien ne permet de le savoir. Restent deux visions qui se présentent dans des conditions comparables. Barontus était probablement mort quand le rédacteur s'est mis à l'ouvrage, mais celui-ci l'avait connu. Boso était dans la même situation. Pour tous les deux il faut ajouter que la distance dans le temps n'était sans doute pas très longue, de 9 à 14 ans pour Boso, du même ordre probablement pour Barontus.

Si l'on poursuit l'enquête en gardant ces seuls critères, on se rend compte qu'au delà de cinq ans, sauf pour les deux derniers cas

[146] Nous laissons de côté la *Vision d'Aethelwulf* qui est un songe écrit par le rêveur lui-même. On ne connaît ni la date du songe ni celle de sa rédaction. De même pour le moine de Vaucelles qui a écrit lui-même à une date inconnue.

observés, la distance dans le temps s'accroît très vite. Albéric est celui qui se trouve dans la situation la plus favorable, puisqu'il est encore vivant au moment de la rédaction finale, mais, on l'a vu, à l'éloignement dans le temps s'ajoute la distance psychologique entre l'enfant de 10 ans, qu'il était au moment des faits, et l'adulte de 22 à 34 ans qu'il est devenu. On peut rapprocher son cas de celui de Fursy. On ne sait quel âge exact avait ce dernier quand il a eu son extase, mais il était certainement jeune. De plus, le récit est transcrit après sa mort plus de 26 à 27 ans après les faits. Le problème est un peu semblable concernant Jean de Saint-Laurent. On ignore à quel âge il a eu sa vision, il devait être adulte puisqu'il était déjà écolâtre. Mais quand Rénier écrit, même s'il a bien connu son maître, beaucoup de temps s'est écoulé, *in illo tempore*, dit-il lui-même. Il ne sait probablement plus la date exacte et la dizaine d'années a sûrement été dépassée. Quant aux autres, Drythelm, Eadulf, Owen et Earnan, une vingtaine voire, pour Eadulf, une trentaine d'années doivent être prises en compte et la transmission est indirecte. En outre, pour Owen, il y a changement de milieu, de langue et de pays. Tnugdal reste encore à part, mais on est bien tenté de le placer dans la même catégorie qu'Owen. En définitive, l'éloignement dans le temps est le critère majeur de distinction entre les récits. Au delà d'une certaine durée, une vingtaine d'années, aucun sauvetage n'est plus possible. Même les relations personnelles avérées sont trop distendues pour que l'on puisse s'y fier complètement. Le récit est devenu indépendant de son héros.

Il reste que le critère du temps n'est pas le seul à devoir être pris en considération pour en mesurer la véracité. Le récit, ne commencerait-il pas à mener sa propre vie dès qu'il sort de la bouche du visionnaire? Si l'on accepte seulement les textes les plus favorisés, les premiers qui se présentent à nous sont les deux visions des moines de Saint-Vaast. Elles ont été recueillies par un notaire pendant la vision même. Mais du récit tel qu'il était sur les tablettes ne nous sont parvenus, sans doute, que les dialogues. Le reste est une mise au point ultérieure faite, probablement, en collaboration avec les visionnaires. Toute la partie descriptive est à la troisième personne. Il ne pouvait en être autrement. Si le visionnaire avait dit «je», il se serait par là-même détaché de l'univers où il se trouvait plongé, comme un reporter moderne racontant une scène à la radio. On peut, à la première personne, quand on est impliqué dans une action de ce type, traduire ses sentiments par des réactions spontanées. On ne peut pas décrire les lieux méthodiquement, à moins de se savoir écouté, ce qui ne peut être le cas des moines en extase. La description vient après coup et elle est tributaire de la mémoire. Quant aux dialogues, on a déjà remarqué que le moine transmettait les questions et les réponses. Si l'on admet la possibilité d'un état psychique

tel que ce phénomène soit concevable, on ne peut accepter la description méthodique et inversement. Le récit tel que nous l'avons conservé est donc un accommodement entre la réalité du phénomène, dont l'écho figurait sans doute sur les tablettes du notaire, et les nécessités du récit épistolaire, dont les règles rhétoriques doivent être respectées pour qu'il soit lisible.

Ces deux lettres de Richard de Saint-Vanne traduisent, pourtant, le processus le plus proche de l'authenticité. Un autre argument favorable à celle-ci repose sur la rapidité avec laquelle le récit du visionnaire a été consigné. Nous savons que Wettin a voulu que sa vision soit mise par écrit sur des tablettes, aussitôt après son retour à lui-même. Plus précisément, dès son réveil dans la nuit,

> «il exposa dans l'ordre les secrets de sa vision»

aux frères qui le gardaient. Puis il insista pour qu'un scribe la transcrivît sous sa dictée. Plus tard, après la fin des matines, il resta seul avec cinq frères dont l'abbé. Devant eux il récapitula, *verbo et scripto*, ce qui avait été écrit *trepida velocitate* sur les tablettes pendant la nuit[147]. Il semble qu'à ce moment-là le récit ait été complété et mis par écrit à nouveau, peut-être sur des morceaux de parchemin. Jean de Saint-Laurent, pour sa part, prit, lui aussi, des précautions semblables. Il s'était rétabli au bout de deux jours, puis, au terme d'une convalescence à la durée indéterminée (*per dies*), dès qu'il put il dicta à un frère sa vision que celui-ci prit sur des tablettes. Ensuite il la fit mettre par écrit, en ajoutant à la fin quelques mots de sa main[148]. Une première version sur tablettes est mentionnée aussi dans le cas de Gottschalk. C'est le chanoine de Neumünster qui avait pris l'initiative de les amener avec lui, quand il fut appelé pour lui administrer l'extrême onction. Six mois environ s'étaient écoulés depuis la vision[149]. L'existence de ces tablettes ne nous garantit pourtant pas que celle-ci nous ait été conservée dans sa teneur originelle. Un processus d'élaboration fait suite à cette première version, dans tous les cas. Dans les quatre que nous venons d'exposer, nous savons déjà à quoi nous en tenir : après le visionnaire vient l'auteur. Richard de Saint-Vanne remet en ordre, Walahfrid Strabon et peut-être Haito font au moins des ajouts, Rénier met en jeu son style et sa culture et le chanoine de Neumünster amplifie considérablement.

L'interposition des tablettes est d'autant moins une garantie d'authenticité que leur teneur ne nous est pas conservée. Ni les

[147] Dümmler c. XXVIII, p. 274 : *Vos, ait, interea liquenti cerae haec imprimite...* c. XXIX, p. 274 : *Prolatis ergo in medium, quae nocturno silentio trepida velocitate tabulis impressa fuerant, verbo et scripto recapitulavit universa...*

[148] PL 180/186 B.

[149] Rédaction A, c. 62, p. 150/10-18.

moines de Saint-Vaast ni Wettin ni Jean de Saint-Laurent ni Gottschalk, dans la Rédaction A, ne parlent à la première personne. On ne peut supposer qu'ils auraient dicté leurs récits à la troisième personne. Si l'on prend, maintenant, en considération les visions transmises dans des conditions proches des précédentes, d'autres éléments de doute interviennent. Saint Boniface a recueilli de sa bouche celle du moine de Wenlock. Mais, même si l'on suppose que le délai depuis l'événement n'était pas trop long, il faut cependant tenir compte de plusieurs éléments. D'abord la lettre de l'abbesse Eadburge, demandant à saint Boniface de mettre par écrit sa narration, a dû passer d'Angleterre en Frise. Le moine visionnaire lui-même a fait le même trajet. Au moment où il a raconté les faits à saint Boniface, il n'en était pas à son premier récit. Celui-ci avait eu le temps, sans doute, d'évoluer, et l'art épistolaire de l'ancien écolâtre est venu parfaire cette élaboration. Dans le cas de Bernold, entre lui et Hincmar s'interpose le prêtre de la paroisse. Ce dernier a entendu le visionnaire en confession, très tôt, mais on ne sait pas combien de temps après il a répété à Hincmar le contenu de celle-ci. *Nuper*, dit l'évêque de Reims, ce qui n'est pas très précis, et peut désigner quelques jours aussi bien que plusieurs mois[150]. On sait que cet intervalle a pu aller jusqu'à deux années. Edmund, après son extase, avait commencé de raconter son aventure par bribes puis, le lendemain, il en donna une version complète à ses deux confesseurs, l'un après l'autre. C'est cette narration qu'Adam prétend reproduire en la mettant dans la bouche de son frère[151]. Étant sous-prieur du couvent, il est possible qu'il ait été l'un des deux confesseurs, mais il ne le dit pas. De toute façon, on sait que le passage à l'écrit s'est fait au moins un an après. Quant à Thurkill, on a vu que Ralph ne l'avait, sans doute, rencontré qu'au bout d'un certain temps, à une époque où son récit circulait partout, puisqu'il avait été invité plusieurs fois à le raconter dans des églises ou des maisons religieuses.

Il reste deux visions où la transmission s'est faite directement du visionnaire au rédacteur, mais dans des conditions particulières. Anselme prétend restituer un sermon dit publiquement par Odon, mais on n'en sait pas plus. Albéric, lui, a vu son récit transformé, au point qu'il ne l'a pas reconnu, et il le corrige avec Pierre, très longtemps après les faits. Dans tous les cas qui précèdent, il semble certain qu'il y a souvent place pour une élaboration du récit, non seulement au moment de la mise par écrit définitive ou du passage d'un écrit à

[150] PL 125/1115 BC.

[151] Thurston, p. 244 : *Multa ex hiis que acciderant ei ante ipsam qua raptus fuerat extasim et ex hiis que spiritu abductus seculo viderat, passim est, ut ita dixerim, frustatim commemoravit*... p. 246 : *illis duobus quibus confessus fuit in die cene domini... narravit*.

l'autre, mais aussi avant même l'intervention du scribe. Si l'on perçoit indirectement, à travers l'exemple des moines de Saint-Vaast, ce que peut être une version orale à l'état brut, on se rend compte que le fait même de raconter peut impliquer déjà une mise en ordre. Peut-être pas dès le premier instant, celui où l'on voit Edmund lâcher son récit par bribes, mais dès qu'il y a répétition. Il vient un moment où le visionnaire parle *per ordinem* ou *ex ordine*[152]. C'est à partir de là que se place ce que nous pourrions appeler la maturation du récit. Ce dernier se perfectionne peu à peu, il prend forme. Ensuite vient l'élaboration écrite, qui peut se faire en plusieurs étapes, mais aboutit toujours à couler la transmission orale dans le moule du genre littéraire.

On pourrait penser que, lorsque les rédacteurs nous ont laissé un récit à la première personne dont le sujet est le visionnaire, on se trouve plus proche de la teneur de l'expérience originelle. Pourtant si l'on parcourt une liste des visions classées suivant ce critère[153], on voit qu'il y a plus de textes à la troisième personne qu'à la première (18 sur 34). Si l'on ne prend en compte que les cas où le rédacteur a connu le visionnaire, il en reste onze de ce type contre quatorze. En outre, certains des textes recueillis de la bouche du visionnaire font partie de cette catégorie : les deux rédactions de Saint-Vaast, la rédaction A de Gottschalk, celles des visions de Thurkill, du moine de Wenlock, de Wettin et d'Heinrich. Par contre, figurent dans l'autre liste des textes dont on sait que la transmission a été indirecte, comme les visions de Bernold ou de Drythelm. Certains cas montrent encore mieux le caractère relatif de ce critère. Les deux rédactions de Gottschalk sont l'une à la première et l'autre à la troisième personne. C'est celle qui a été recueillie d'abord, par le cha-

[152] L'expression se retrouve dans un grand nombre de récits : Fursy 17/19 : *singula per ordinem adnuntiabat*; Barontus (Krusch, p. 379/13-14) : *Tunc omnes congregati in unum, interrogaverunt illum per ordinem, ubi fuisset vel quid vidisset, eis per singula exponeret*; Wettin (Dümmler, p. 269) : *Ipsis ergo convocatis exposuit omnia per ordinem...*; (p. 274) : *per ordinem exposuit visionis suae...*; Bernold (PL 125/1118 C) : *quae scripta sunt mihi ex ordine feci narrare*; Earnan (*Historia*, p. 102) : *ita ex ordine hic scribendam essa judicavimus*; Orm (Farmer, p. 76) : *rem ex ordine, prout ab illo accepi, sine ulla diminucione describere curavi*; Gunthelm (Constable, p. 112) : *abbati suo per ordinem sicut sibi iussum fuerat, sub confessionis silentio, utiliter enarravit*; Gottschalk A (c. 62, Assmann, p. 150/18) : *ex ore ipsius seriatim visionem fideliter signavi*; Gottschalk B (c. 2, p. 164/20) : *Nunc itaque ordinem narracionis eius aggredientes...*; Edmund (Thurston, pp. 245-6) : *obnixius postulatur ut seriatim que sibi acciderant queque viderat, edificationis gracie eis intimaret.* Thurkill (Schmidt, p. 8/24-9/1) : *Ecce iterum sanctus Iulianus adest precipiens ei sub terrifica comminatione, ut seriatim et palam cunctis... publicet visionem.*

[153] Voir Tableau VII, p. 521.

noine de Neumünster (A), qui est à la troisième personne. La *Vision de Tnugdal* commence à la première personne, le temps d'une phrase, et se poursuit à la troisième, l'âme étant le sujet du discours[154]. Par ailleurs, si des textes particulièrement courts sont à la première personne, comme les visions racontées par Valerius du Bierzo ou bien celle d'Agustus, il en est aussi de longs : Edmund, Barontus, Albéric, Drythelm ou Charles le Gros.

b – Le point de vue du rédacteur

Il est certain qu'il faut déduire de ces remarques que les rédacteurs et les lecteurs de visions ne recherchaient pas les mêmes critères d'authenticité que nous. Sauf, pour une part seulement, Richard de Saint-Vanne, aucun ne s'est préoccupé de laisser ses lecteurs en contact avec l'expérience visionnaire à l'état brut. Suivant l'expression souvent employée, ils veulent transmettre un récit ordonné : *per ordinem, ex ordine* ou *seriatim*[155]. Il faut notamment que ces récits soient comparables à ceux connus par des relations antérieures. Le modèle le plus fréquemment cité est Grégoire le Grand dans ses *Dialogues* : il l'est à propos des visions d'Agustus, Barontus, Wettin, Bernold, Owen et Thurkill[156]. Certains ajoutent d'autres références. Hincmar énumère, après Grégoire, Bède (pour Drythelm), saint Boniface (pour le moine de Wenlock) et la *Vision de Wettin*[157]. Ralph de Coggeshall, outre Grégoire, évoque les visionnaires du XIIe siècle : Owen, Tnugdal, Edmund d'Eynsham, les moines de Streflur et Vaucelles[158]. Siméon de Durham, à propos du laïque Eadulf, rappelle Bède[159]. Henry de Saltrey se réfère non seulement à Grégoire le Grand mais aussi à saint Augustin, plutôt comme à des garants doctrinaux, d'ailleurs[160]. Le chanoine de Neumünster cite l'histoire du Lazare de l'Évangile, à côté du périple d'Er connu à travers Macrobe[161]. Enfin d'autres se contentent de souligner par des formules générales l'existence de précédents. C'est ce que font Bède[162], Guido

[154] Wagner, p. 9/12 : *Cum, inquit, anima mea corpus exueret...*
[155] *Supra*, n. 152.
[156] Garvin, *Praefatio* 1, p. 136 (Agustus); Krusch, p. 393/17 (Barontus); Dümmler, p. 269 (Wettin); PL 125/1118 C (Bernold); Warnke, *Prologus* 3, p. 4 (Owen); Schmidt, *Prefatio*, p. 3 (Thurkill).
[157] PL 125/1118 C.
[158] Schmidt, *Praefatio*, pp. 3-4. La vision du moine de Streflur n'est connue que par l'*Exordium Magnum Cisterciense* de Conrad d'Eberbach (éd. Giesser, Rome 1961, pp. 329-331). Ce n'est pas un voyage dans l'Au-delà.
[159] Historia, p. 114.
[160] Warnke, *Prologus* c. 11, p. 12.
[161] Assmann, Rédaction A, c. 65, p. 152. C'est le seul auteur avec Rénier de Saint-Laurent à évoquer Macrobe et le seul à citer le cas d'Er, fils d'Armenios, qui vient de la *République* (Livre X) de Platon.
[162] Colgrave, p. 488.

dans sa préface à la *Vision d'Albéric*[163] et Adam d'Eynsham[164]. Il est à remarquer, cependant, que si plusieurs utilisent, nous l'avons vu, l'*Apocalypse de Paul*, aucun ne la cite directement. La justification recherchée, en général, est plus d'ordre doctrinal que littéraire. Les rédacteurs veulent une garantie d'orthodoxie en se situant dans une tradition.

Certains essaient cependant d'établir la réalité de la vision elle-même. Mais ils ne cherchent pas, pour cela, à souligner le caractère vraisemblable du récit, ils préfèrent mettre en valeur les signes rapportés de l'Au-delà. Le moine de Wenlock est ainsi en mesure de révéler à une femme tous les péchés qu'elle a commis; au prêtre Beggan il indique, comme indice de véracité (*ad indicium*), qu'un ange lui a appris qu'il porte en secret autour des reins, une ceinture de fer[165]. Le visionnaire de la lettre 115 dévoile aussi à plusieurs personnes des choses connues d'elles seules[166]. La pauvre femme, chargée par la reine Irmingarde de demander à Louis le Pieux de prier pour elle, se voit confier par celle-ci comme signe (*signum*) un secret commun entre elle et son époux[167]. Le moine Matthieu agit de même à l'égard de Gunthelm. Parfois, la preuve est faite par la coïncidence entre un événement perçu dans l'Au-delà et sa réalisation concomitante ici-bas. C'est le cas pour la guérison par saint Raphaël de l'abbé Leodaldus[168], pour la mort de Gillomichaël vue par Earnan[169], pour la vision, par Boso, des deux moines qui s'écartent de la procession monastique, et dont le prieur vérifie le bien-fondé[170]. Eadulf, lui, prédit le jour de sa propre mort dont l'exactitude servira à cautionner tous ses dires[171].

Dans d'autres visions, ce sont des traces rapportées de l'Au-delà qui témoignent des épreuves subies là-bas. Fursy garde sur son corps la marque d'une brûlure à la mâchoire[172]. Gunthelm a la main tuméfiée par le coup de bâton asséné par saint Benoît[173]. Gottschalk conserve de multiples douleurs aux pieds – il a marché sur un champ d'épines –, à la tête, à cause des odeurs infernales, et au côté. De plus, il est devenu insensible à la brûlure du feu après avoir cô-

[163] Inguanez, p. 86.
[164] Thurston, p. 237.
[165] Tangl, pp. 14-15.
[166] Tangl, pp. 249-250.
[167] Houben, p. 41.
[168] Krusch, p. 382/4-15.
[169] *Historia*, p. 109.
[170] *Ibid.*, p. 132.
[171] *Ibid.*, p. 115.
[172] 17/20-22.
[173] Constable, p. 112.

toyé l'Enfer[174]. Adam d'Eynsham attribue, au contraire, à l'expérience de son frère la guérison complète de sa maladie antérieure[175]. Le même signe est également produit pour justifier la véracité du périple d'Heinrich von Ahorn[176]. Évidemment l'authenticité de l'expérience des deux moines de Saint-Vaast ressort de la manière dont s'est faite la transmission de leurs visions.

On peut supposer aussi que les visions attribuées à des laïques portent en elles-mêmes une preuve d'authenticité, pour les hommes de cette époque, dans la mesure où il est impossible que des illettrés puissent d'eux-mêmes inventer des révélations aussi exceptionnelles. Cet argument est avancé par certains rédacteurs. Agustus est un enfant simple et ignorant des lettres[177], Orm est dans le même cas[178]. Gottschalk, suivant les deux rédactions, est *simplex et rectus, pauper spiritu et rebus*[179], Thurkill étonne ses auditeurs par une éloquence inattendue[180]. Il est, cependant, curieux de constater que rien de tel n'est dit de Drythelm, Bernold, Albéric – un enfant de dix ans – ou Tnugdal. Cependant, pour Bernold et Drythelm, tous deux laïques, on insiste sur l'excellence de leur vie chrétienne avant la vision[181]. Dans d'autres cas c'est le changement de vie complet après celle-ci qui peut entraîner la conviction. C'est ce qui se passe pour Drythelm encore, Boso et Owen[182]. Peut-être aussi la proximité de la mort de Wettin, de Boso ou d'Eadulf est-elle un gage de vérité – les mourants ne mentent pas – , mais ceci n'est jamais affirmé.

II – Le temps du doute

Pendant longtemps on ne trouve pas trace de scepticisme à l'égard de ces visions. Leur contenu semble avoir été accepté sans réticences. Mais dans la deuxième moitié du XII[e] siècle, les choses changent. A partir du *Purgatoire de Saint-Patrick*, les rédacteurs se sentent obligés d'accumuler les preuves et les justifications pour faire admettre la réalité des phénomènes qu'ils présentent.

[174] Assmann, Rédaction A, pp. 144-148 et Rédaction B, pp. 196-198.
[175] Thurston, c. XLVIII, pp. 318-319.
[176] Steinmeyer, pp. 492-493.
[177] Garvin I, 1, p. 138/2.
[178] Farmer, p. 77.
[179] Assmann, Rédaction A, c. 1, 1, p. 48 et c. 65,4, p. 156/2-6; Rédaction B, c. 25, 11, p. 198/9-12.
[180] Schmidt, p. 8/22-23 et 9/7-9.
[181] PL 125/1115 B : avant son extase Bernold s'est confessé, a été réconcilié et a reçu l'extrême onction; Colgrave, p. 488 : *religiosam cum domu sua gerens vitam* (Drythelm).
[182] Drythelm devient ermite, Boso pénitent, Owen part en pèlerinage à Jérusalem.

1 – La contestation des visions

A – Henry de Saltrey

On a pu déjà se rendre compte des précautions qu'Henry de Saltrey avait prises pour essayer de prouver l'authenticité de son récit. Il s'est efforcé notamment de rassembler quelques témoignages sur l'existence même du Purgatoire, et sur ce qui est arrivé à Owen[183]. Outre cela, il a fait précéder son *Tractatus* d'un long prologue où il tente de prouver à l'avance la vraisemblance du récit qu'il présente :

(3) «Nous lisons que le bienheureux pape Grégoire a beaucoup parlé de ce qui a trait aux âmes dégagées des liens terrestres et qu'il a exposé de très nombreux faits par des récits concrets, aussi bien afin de terroriser les âmes insouciantes par les duretés de leur contenu que d'enflammer à la piété les sentiments des justes par leurs aspects heureux. Pour cette raison j'accomplirai avec plus de confiance ce que vous m'ordonnez pour le profit des simples.

(4) En effet, dans les multiples *exempla* qu'il expose, il affirme la présence d'anges bons ou mauvais, à la sortie des âmes, qui, suivant leurs mérites, soit traînent les âmes vers les tourments, soit les conduisent au repos.

(5) Mais il assure également que ces mêmes âmes, encore dans leurs corps et avant leur sortie, ont une prescience de ce qui doit leur arriver, soit par une réponse faite à leur conscience intérieure soit par des révélations extérieures. En outre, une fois saisies en extase et ramenées de nouveau dans leurs corps, elles racontent, dit-il, des visions et des révélations dont elles ont bénéficié, soit à propos des tourments des impies soit à propos des joies des justes; et pourtant, dans celles-ci rien n'est énuméré d'autre que des choses corporelles ou semblables à des corps : des fleuves, des flammes, des ponts, des navires, des maisons, des bois, des prés, des fleurs, des hommes noirs ou éclatants de blancheur, et toutes autres choses qu'en ce monde on a coutume d'aimer pour la joie qu'elles procurent ou de craindre pour le tourment qu'elles causent; ces âmes, aussi, délivrées de leurs corps, sont traînées par les mains, conduites sur les pieds, suspendues par le cou, flagellées, jetées à terre et traitées de bien des façons qui ne s'opposent pas à notre récit.

(6) Beaucoup se sont maintes fois demandés comment les âmes peuvent sortir de leurs corps, où elles vont, ce qu'elles perçoivent et ce qu'elles supportent. Ces choses, parce qu'elles nous sont cachées, sont pour nous objets de crainte plus que d'investigations. Qui jamais s'est engagé en sécurité sur une voie peu sûre?

(7) Mais ce que tout le monde tient pour certain est qu'une bonne vie ne peut être suivie d'une mauvaise mort. Et, bien que le salaire reste en suspens

[183] Voir *supra*, p. 500 et suiv.

jusqu'à la mort et que la récompense soit attribuée après la mort, cependant on dit qu'après la mort il existe une peine qu'on appelle purgatoire, dans laquelle ceux qui, en cette vie, passèrent leur vie dans certaines fautes – des justes pourtant, et prédestinés à la vie éternelle – sont torturés pour un temps afin de se purifier.

(8) C'est pourquoi de même que, dit-on, les peines préparées par Dieu sont quasi corporelles, de même on dit qu'il y a des lieux corporels distincts dans lesquels elles se trouvent. On croit, cependant, que les tourments les plus durs dans lesquels un péché puisse faire tomber sont dans l'abîme, tandis que les joies les plus élevées auxquelles on peut accéder par la justice sont au sommet; au milieu, par contre, il y a les demi-bons et les demi-mauvais. Ce qui correspond aussi, semble-t-il, à notre récit.

(9) Que l'Enfer soit sous terre ou dans une cavité de la terre semblable à une prison ou un ergastule des ténèbres, certains le croient, ce récit néanmoins l'affirme. Et que le Paradis est en Orient et sur terre, ce récit le montre là où les âmes des fidèles, libérées des peines purgatoires, demeurent quelque temps dans la joie, paraît-il.

(10) Cependant saint Augustin dit que les âmes des défunts après la mort et jusqu'à l'ultime résurrection sont gardées dans des demeures cachées, soit au repos soit dans la peine, suivant ce qu'elles méritent.

(11) Quant à ce que saint Augustin et saint Grégoire disent : que des esprits incorporels peuvent être torturés par la peine d'un feu corporel, cela apparaît confirmé par ce récit.

(12) Mais dans la peine purgatoire où les élus sont purgés après leur mort, il est certain que les uns sont plus ou moins torturés que les autres selon leurs mérites qui, il est vrai, ne peuvent être déterminés par les hommes, puisqu'ils ne peuvent être connus d'eux.

(13) Cependant, par l'intermédiaire de ceux dont les âmes sortent de leurs corps et y retournent sur l'ordre de Dieu, des signes semblables à des corps sont manifestés pour démontrer des réalités spirituelles. En effet, si ces âmes sorties de leurs corps ne voyaient pas ces signes sous cette forme et par de tels moyens, une fois retournées dans leurs corps elles ne pourraient, en aucune façon, les rendre intelligibles à ceux qui vivent dans un corps et ne connaissent que des choses corporelles. C'est pourquoi aussi, dans ce récit, on dit que des réalités spirituelles sont vues par un homme corporel et mortel sous un aspect et une forme, semble-t-il, corporelle»[184].

[184] Warnke, *Prologue*, 3-13 :

3. *Et quoniam beatum papam Gregorium legimus multa dixisse de his, que erga animas fiunt terrenis exutas, et corporali narratione plurima proposuisse, ut et tristibus negligentium animos terreret et letis iustorum affectum ad deuotionem inflammaret, fiducialius quod iubetis ad profectum simplicium perficiam.*

4. *In multis enim exemplis que proponit ad exitum animarum angelorum bonorum siue malorum presentiam adesse dicit, qui animas pro meritis uel ad tormenta pertrahant uel ad requiem perducant.*

5. *Sed et ipsas animas, adhuc in corpore positas, ante exitum multa aliquando de his, que uentura sunt super eas, siue ex responsione conscientie interiori siue per reuelationes exterius factas prescisse fatetur. Raptas etiam et iterum ad corpora reductas uisiones quasdam et reuelationes sibi factas narrare dicit siue de tormentis impiorum seu de gaudiis iustorum et in hiis tamen nichil nisi corporale uel corpori-*

Dans ce prologue, Henry de Saltrey exploite avant tout deux sources. L'une, dont il ne cite pas l'auteur, est Hugues de Saint-Victor. Il utilise la pars XVI du livre II de son *De Sacramentis*, écrit entre 1135 et 1140, qui forme la matière des chapitres 4 à 13 de son exposé[185]. L'autre, signalée par une citation explicite, est le quatrième Livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand[186]. Cette dernière référence lui est commune avec Hugues de Saint-Victor. La conclusion générale à laquelle parviennent ainsi Hugues, et Henry à sa

bus simile recitasse : flumina, flammas, pontes, naues, domos, nemora, prata, flores, homines nigros uel candidos, et cetera qualia in hoc mundo solent uel ad gaudium amari uel ad tormentum timeri; se quoque, solutas corporibus, manibus trahi, pedibus duci, collo suspendi, flagellari, precipitari et multa huiusmodi, que nostre minime repugnant narrationi.

6. *Notum est autem multos multotiens quesisse qualiter anime a corporibus exeant, quo pergant, quid inueniant, quid percipiant quidue sustineant. Que, quia nobis sunt abscondita, magis nobis sunt timenda quam querenda. Quis enim unquam cum securitate in incerto perrexit itinere?*

7. *Hoc uero omnibus certum habetur quod uitam bonam mors mala non sequitur. Et licet usque ad mortem maneat meritum et post mortem reddatur premium, pena tamen post mortem esse dicitur, que purgatoria nominatur, in qua hii, qui in hac uita in quibusdam culpis, iusti tamen et ad uitam eternam predestinati, uixerunt, ad tempus cruciabuntur, ut purgentur.*

8. *Unde, quemadmodum a Deo corporales pene dicuntur preparate, ita ipsis penis loca corporalia, in quibus sint, dicuntur esse distincta. Creduntur tamen tormenta maxima, ad que culpa deorsum premit, in immo esse, maxima uero gaudia, ad que sursum per iusticiam ascenditur, in summo, in medio autem bona et mala media, quod et huic congruere uidetur narrationi.*

9. *Et quod infernus subtus terram uel infra terre concauitatem quasi carcer et ergastulum tenebrarum a quibusdam esse creditur, narratione ista nichilominus asseritur; et quod paradisus in oriente et in terra sit, narratio ista ostendit, ubi fidelium anime, a penis purgatoriis liberate, dicuntur aliquamdiu morari iocunde.*

10. *Dicit uero beatus Augustinus animas defunctorum post mortem usque ad ultimam resurrectionem abditis receptaculis contineri, sicut unaqueque digna est, uel in requiem uel in erumpnam.*

11. *Quod et beatus Augustinus et beatus Gregorius incorporeos spiritus dicunt pena corporalis ignis posse cruciari, ista uidetur etiam affirmari narratione.*

12. *In pena uero purgatoria, qua post exitum purgantur electi, certum est alios aliis plus minusve pro meritis cruciari; que quidem ab hominibus non possunt diffiniri, quia ab eis minime possunt sciri.*

13. *Ab eis tamen, quorum anime a corporibus exeunt et iterum iubente Deo ad corpora redeunt, signa quedam corporalibus similia ad demonstrationem spiritualium nuntiantur, quia, nisi in talibus et per talia ab animabus corporibus exutis uiderentur, nullo modo ab eisdem, ad corpora reuersis, in corpore uiuentibus et corporalia tantum scientibus, intimarentur. Unde et in hac narratione a corporali et mortali homine spiritalia dicuntur uideri quasi in specie et forma corporali.*

[185] PL 176/579-596. Henry résume la matière des chapitres II, IV et V du *De Sacramentis*, dont il extrait des passages entiers remaniés simplement pour les besoins de la syntaxe. Sur cette utilisation d'Hugues de Saint-Victor par Henry voir : H. Spilling, *De Visio Tnugdali*, pp. 210-212.

[186] Henry cite Grégoire, au chapitre 3, dans un passage qui ne figure pas dans le *De Sacramentis* et qui justifie le fait qu'il veut parler «pour les simples». Il

suite, est que les âmes sorties de leurs corps peuvent voir des réalités spirituelles sous des formes corporelles ou semblables à des corps. Comme Grégoire le Grand, ils affirment que des esprits incorporels, des âmes, peuvent être atteints par le feu corporel[187]. Les ponts, fleuves et autres objets sont des réalités corporelles ou semblables à des corps. Il y a bien deux problèmes qui se posent : celui de la manière dont tout ceci peut se faire, et surtout celui de savoir quel est le sort des âmes derrière l'apparence. Hugues et Henry disent à ce sujet que

> «ces choses sont pour nous des objets de crainte plus que l'objet d'investigations» (chapitre 6).

Pour eux, comme on le voit dans le chapitre 13, il s'agit de réalités spirituelles montrées sous une forme corporelle, pour quelles soient intelligibles à des êtres corporels.

Henry se détache de sa source à partir de là. Au début de son prologue, il a expliqué que tout cela était fait pour terroriser les pécheurs et réjouir les justes (chapitre 3). Il a ajouté qu'en mettant par écrit l'aventure du chevalier Owen, il obéissait à l'abbé Hugues et qu'il le faisait aussi

> «pour le profit des simples»[188].

Son attitude semble donc marquer un retrait, aussi bien à l'égard de ce qu'il va raconter qu'à l'égard de ce qu'il a tiré d'Hugues de Saint-Victor. La raison en est donnée à la fin du prologue lorsqu'à la suite du texte de ce dernier, il ajoute une dernière phrase :

> «C'est pourquoi aussi dans le récit on dit que des réalités spirituelles sont vues par un homme corporel et mortel sous un aspect et une forme, semble-t-il, corporelles[189].

En effet, Owen a traversé l'Au-delà avec son corps. Hugues de Saint-Victor n'a jamais prétendu, bien sûr, qu'une telle chose soit possible. On comprend pourquoi Henry se réfugie sous la sauvegarde de l'obéissance. Il a, probablement, des doutes quant à la véracité de son propre récit.

donne son nom au chapitre 11 à propos d'une phrase extraite du *De Sacramentis*, mais dont Hugues ne citait pas l'auteur. Il y ajoute improprement saint Augustin.

[187] *Enchiridion* XXIX, 109, BA 9, p. 302.

[188] C. 3,p.4.

[189] C. 13, p. 14.

B – Les rédacteurs de la *Vision de Gottschalk*

Le Rédacteur A de la *Vision de Gottschalk* a pris soin, lui aussi, d'énumérer tous les signes permettant de prouver l'authenticité de l'aventure de son héros : les maux de pieds, de tête, du côté...[190]. Mais, après avoir établi la date de la vision à la fin de son récit, il place une exhortation destinée à convaincre les sceptiques[191]. Il commence par comparer Gottschalk au pauvre Lazare. Ce que celui-ci n'avait pu faire – retourner auprès des parents du riche pour les avertir de ce qui les attendait – Gottschalk l'a fait. Il place même son expérience au dessus de celle que Platon a attribuée à Er. Il lance maintenant un défi aux *fratres incredulitatis*. Il feint de craindre qu'ils ne soient pas plus prêts à croire au témoignage de Gottschalk qu'aux miracles de Moïse, à la voix des prophètes, au Christ lui-même ou à saint Paul. Pourtant cet homme exprime une foi qui ne dissonne en rien par rapport à la doctrine de ceux-là. Certains douteront qu'il soit vraiment mort, lui qui est bien vivant maintenant. Pourtant il ne s'agit de rien d'impossible ni de nouveau, même si ce n'est pas habituel. Le Père a décidé cela pour une raison spirituelle occulte. En outre, il n'est pas important au regard de l'intérêt du miracle, de la vérité et de la dignité de la vision de savoir s'il fut ravi dans son corps ou hors de son corps[192], puisqu'il fut ravi. Surtout personne ne doit dédaigner cette vision en raison de l'obscurité de la personne; mais qu'on comprenne plutôt qu'il s'agit des secrets que le Père révèle aux petits et aux enfants, alors qu'ils sont cachés aux sages et aux prudents[193]. Enfin beaucoup de gens viennent visiter Gottschalk. Ceux qui sont attirés par la simple curiosité en repartent enclins à améliorer leur vie. Les autres, écoutant ce qu'il dit des peines des méchants et de la récompense des justes, sont remplis de l'esprit de componction. Certains le consultent aussi au sujet de l'état de leurs défunts dans l'Au-delà. Ils rendent grâce pour ceux qui sont sauvés. Ils prennent conseil auprès des prêtres, pour obtenir le salut des autres, ce qui les amène à pratiquer, suivant leurs consignes, le jeûne, l'aumône et les œuvres de miséricorde.

Cette exhortation s'adresse aux «frères d'incrédulité»[194]. L'éditeur a rapproché cette expression, à juste titre, de l'apostrophe de saint Paul aux «fils d'incrédulité» qui attirent la colère de Dieu[195]. Si l'auteur a changé les fils en frères, c'est certainement à dessein, pour

[190] Assmann, Rédaction A, c. 58, 59, 60, pp. 146-148; B, c. 25, 7-10, pp. 196-198.

[191] Assmann A, c. 68, 3-7, pp. 154-158.

[192] 2 Cor. 12/.2.

[193] Mtt. 11/25 et LC 10/21.

[194] Assmann A, c. 65, 3, p. 154/1.

[195] *Ibid.* n. 311; Col. 3/6 : *propter quae venit ira Dei super filios incredulitatis.*

désigner plus clairement les sceptiques auxquels ils s'oppose. Ces «frères» ne peuvent être que des moines ou des chanoines comme lui, qui semblent donc d'abord douter de la réalité de la mort de Gottschalk. Le rédacteur leur oppose qu'en réalité il est de peu d'importance de savoir s'il fut ravi dans son corps ou hors de son corps, puisqu'il fut ravi. Autrement dit, si saint Paul n'a pu lui-même discerner la nature exacte de sa translation, inutile d'en demander plus à Gottschalk. Certains semblent aussi penser qu'un paysan illettré comme lui n'a pu bénéficier de révélations aussi importantes. Le rédacteur leur oppose la phrase de l'Évangile, où le Christ remercie son père d'avoir révélé ses secrets aux petits plutôt qu'aux sages et aux prudents (Mtt. 11/25). Ces incrédules, donc, semblent penser que seuls des moines et des chanoines, des savants, peuvent bénéficier de révélations. Le rédacteur a pris soin, dans ces conditions, de puiser ses comparaisons dans des cas concernant des laïques : le pauvre Lazare et même Er, le soldat cité par Platon. Il a omis de rappeler des visions qu'il pouvait connaître, comme celles de Wettin ou du moine de Wenlock, et qui concernaient des «quasi professionnels» de l'Au-delà. Ce n'est donc pas le fait de la vision qui est nié, mais sa nature et la qualité de la personne qui en est l'objet.

Concernant la nature, le problème avait été déjà abordé par le même rédacteur, au moment où Gottschalk était tombé en catalepsie. Celui-ci avait assuré, après coup, que son âme était alors bien sortie de son corps et qu'il était mort[196]. Mais le chanoine de Neumünster avait, à cet endroit, ajouté une glose inspirée par ses connaissances anthropologiques. Si ce que disait Gottschalk était vrai, il ne pouvait s'agir que d'un miracle, car l'âme, simple et indivisible par nature, ne peut partiellement sortir du corps et partiellement y rester. Dans ce cas, cet homme n'était pas vraiment mort[197]. Suivant ce raisonnement du rédacteur, la vision aurait eu lieu l'âme étant restée dans le corps, et le dilemme, placé sous l'invocation de saint Paul[198], serait tranché : il n'y avait pas eu sortie de l'âme. Pourtant, à la fin du récit, il a préféré éluder le débat tout en mettant en valeur sa réalité.

Le rédacteur B abordait le problème dans des termes plus simples, mais analogues. Lui aussi a demandé à Gottschalk s'il avait été vraiment mort, et celui-ci aurait répondu par l'affirmative oui[199]. L'auteur ajoute :

> «Bien que Dieu puisse instruire une âme, placée dans son corps, des

[196] Assmann A, c. 1, 3, p. 50/22 – 52/2.

[197] Assmann A, c. 1, 4, p. 52/3-10.

[198] La référence à saint Paul est reprise les deux fois : Assmann A c. 1, 3, p. 50/23-24 et c. 65, 4, p. 154/23.

[199] Assmann B, c. 2, 2, p. 164/10-11.

> choses cachées et invisibles par un ravissement de l'esprit, cependant, s'il a vu dans le corps ou hors du corps, Dieu le sait»[200].

Le problème est éludé à peu près dans les mêmes termes que ceux du rédacteur A, mais la question ici aussi a été posée. De même, l'attention du lecteur est aussitôt détournée vers le profit que ceux qui venaient entendre Gottschalk en tiraient[201]. Enfin, c'est à la fin du récit qu'est rejetée l'objection sur le peu de qualité du personnage à recevoir une telle révélation[202]. Mais l'esprit souffle où il veut conclut le Rédacteur B.

C – Ralph de Coggeshall

Ces types d'objections nous amènent à aborder immédiatement la *Vision de Thurkill* où des réticences analogues se font voir.

La préface de Ralph de Coggeshall énumère toutes les visions qu'il a pu connaître et qui, à l'avance, renforcent la crédibilité de celle qu'il va raconter. Mais, au passage, il ne manque pas, pour chacune d'entre elles, d'ajouter les témoignages dont il a entendu parler. Plusieurs abbés cisterciens irlandais, qui se rendaient au chapitre de l'ordre, ont confirmé la véracité du *Purgatoire de Saint-Patrick*[203]. La *Vision d'Edmund d'Eynsham* est corroborée par le témoignage de Thomas de Binham, qui fut prieur d'Eynsham[204]. Mais Ralph signale aussi que beaucoup de compagnons d'Edmund en contestent l'authenticité. D'ailleurs, il en est ainsi pour presque toutes les révélations[205]. Même chose à propos des visions des moines de Streflur et de Vaucelles : certains de leurs compagnons y croient, mais d'autres les jugent sans fondements et frivoles[206]. Il ne faut donc pas s'étonner, poursuit Ralph, si certains refusent celle de Thurkill et la tiennent pour des balivernes[207]. La défense qu'il en fait aussitôt permet d'entrevoir le reproche essentiel. Si Ralph affirme avec tant de force que la simplicité et l'innocence du visionnaire sont une ga-

[200] *Ibid.*, p. 164/11-13 : *Cum tamen in corpore deus animam in mentis excessa de occultis et invisibilibus docere possit – sive autem in corpore sive extra corpus viderit, deus scit –...*

[201] *Ibid.*, p. 164/13-14 : *hoc tantum pro certo sciamus, quod sibi soli ea non viderit...* et il poursuit en soulignant les bienfaits procurés par la fréquentation de Gottschalk.

[202] Assmann B, c. 25, 11, p. 198/9-15.

[203] Schmidt, *Praef.* p. 3/7-9.

[204] Schmidt, *Praef.* p. 3/20-27.

[205] Schmidt, *Praef.* p. 3/27 – 4/2 : *hec iccirco dixerim, quia multi contubernalium suorum huic visioni contradicunt, sicut fere de omni revelatione a quibusdam dubitatur.*

[206] Schmidt, *Praef.* p. 4/2-5 : *quorum visiones nuper ostense a quibusdam approbantur et a quibusdam eorum sociis inanes et frivole iudicantur.*

[207] Schmidt, *Praef.* p. 4/10-12 : cité n. 110 *supra*.

rantie d'authenticité, c'est sans doute parce que beaucoup de gens pensent l'inverse[208].

Gottschalk et Thurkill se ressemblent sur ce point. Mais, en même temps, tous deux ont acquis par leurs visions une place particulière d'intermédiaire entre les vivants et les morts. On les consulte sur le sort des défunts et leurs possibilités de rachat. Thurkill indique lui-même quels suffrages et combien de messes sont nécessaires pour cela[209], tandis que Gottschalk semble avoir laissé aux prêtres le soin de fixer les tarifs[210]. Dans ces conditions, l'authenticité de la vision est un enjeu plus important qu'auparavant. Jusque là, des messages circulaient entre l'Au-delà et le monde d'ici-bas, mais de façon ponctuelle, et souvent l'authentification se faisait à l'aide d'un intersigne[211]. Thurkill et Gottschalk, par contre, ne peuvent avoir rapporté autant de preuves que de messages. En outre, les capacités d'une mémoire ordinaire semblent dépassées. Dans les deux cas, la mise par écrit par des hommes de poids est nécessaire. En outre, concernant Gottschalk, le chanoine de Neumünster joue le rôle d'intermédiaire. Les gens le supposent dans le secret du visionnaire et passent par lui pour avoir des informations sur leurs défunts[212]. Dans deux régions très éloignées l'une de l'autre, mais dans le même contexte rural, on voit se mettre en place un même système de relation entre la terre et l'Au-delà en vue du salut des défunts. Les monastères des environs fournissent les écrivains capables de confirmer la véracité et, en même temps, de propager la nouvelle. Qu'ils se heurtent à la contradiction d'autres moines ou chanoines est naturel. Il peut y avoir une sorte de concurrence locale pour le contrôle du phénomène. Lorsque Thurkill est invité dans les maisons religieuses pour raconter son histoire, les uns le croient, les autres rient et se moquent[213]. Ce qui demeure certain, c'est qu'autour des deux visionnaires se développe une sorte de campagne mission-

[208] *Supra*, n. 110.

[209] Schmidt, p. 9/15-20 : *Ostendit singulis de statu patrum et matrum, fratrum et sororum, parentumque suorum atque omnium illorum, de quibus in presenti vita aliquam habuerat noticiam, utrum adhuc in penis sive requie detinerentur, quibusve suffragiis et quot missarum officiis a locis penalibus possent eripi et ad requiem eterne beatitudinis transferri.*

[210] Assmann A, c. 65, 6, p. 156/18-24 : *Quidam etiam non tam pro se quam pro animabus carorum suorum, qui de hoc seculo transiverunt, solliciti tum per se, tum per nos – consecretalem eius nos esse rati et ita melius ad indaginem occultorum se pervenire posse arbitrati – de statu eorum intente illum consolunt. Et condignas quidem divine pietati gratias pro his, quos salvatos audiunt, referentes, pro absolutione aliorum consilio et arbitrio sacerdotum se humiliter submittunt...*

[211] C'est le cas du moine de Wenlock, de la Pauvre Femme et de Heinrich von Ahorn.

[212] *Supra*, n. 210.

[213] *Supra*, n. 118.

naire pour le rachat des défunts. Les deux auteurs insistent sur les bienfaits que le contact avec les deux visionnaires procure à ceux qui les approchent. Mais, en même temps, cette exploitation du phénomène incite au scepticisme ceux qui sont tenus à l'écart du circuit pastoral, et de ses retombées sous forme probable de fondations pieuses.

D – Adam d'Eynsham

Le cas d'Edmund d'Eynsham est un peu différent dans la mesure où il s'agit d'un moine, et où toute l'histoire se déroule au sein de la communauté. Cependant il n'est pas exclu que certains prolongements soient comparables.

Ralph de Coggeshall, dans sa préface, avait signalé que les sceptiques se recrutaient dans le monastère lui-même. Adam d'Eynsham lui aussi a commencé, dans sa préface, par évoquer en termes généraux les précédents[214]. Il dit avoir eu connaissances de faits contemporains analogues, recueillis et mis par écrit par des personnes sûres. Elles ont eu pour effet de renforcer la foi, l'espérance, la charité et surtout la crainte du Seigneur[215]. A la fin de son récit, il s'élève lui aussi contre les sceptiques, de façon indirecte mais claire. Que ceux-ci osent donc dire, s'ils l'osent, que la maladie a été feinte, que la *dormitio* d'Edmund était simulée. Il ne réagissait plus aux appels, aux stimulations. Pendant deux jours il n'a plus respiré, son pouls était extrêmement ténu, et pourtant il est apparu soudain guéri, après avoir subi une maladie contre laquelle les médecins ne pouvaient rien[216]. Il est clair qu'Adam s'efforce ici de faire appel au témoignage de ceux qui étaient alors présents. Mais il faut se souvenir aussi qu'il écrit sur ordre, assez longtemps après les faits, et que certains pouvaient mettre en avant des impressions personnelles différentes. Ralph de Coggeshal avait cru devoir s'assurer du témoignage de Thomas de Binham. Des bruits divers émanant du monastère d'Eynsham devaient circuler encore en 1206.

Pour ce qui concerne la fonction de la vision, on peut remarquer qu'Edmund a décrit la situation de beaucoup de défunts récents dans la région. Au moment des faits il venait à peine de quitter le siècle, et il fait un tableau assez vivant de la vie des laïques et des clercs qu'il a connus. Il rencontre dans les trois lieux de châtiment dix-neuf personnes qui représentent une bonne partie

[214] *Supra*, n. 164.

[215] Thurston, p. 237 : *quibus* (les visions) *et fides non incertis roboretur argumentis, animetur spes, karitas inflammetur, maxime autem inicium sapiencie, scilicet timor domini, adquiratur...*

[216] Thurston, pp. 318-319.

de la hiérarchie sociale. En font partie cinq laïques : un orfèvre ivrogne, l'épouse d'un homme du peuple et trois chevaliers; huit clercs s'y trouvent : un archevêque, cinq évêques, un légiste et un écolâtre; cinq religieux aussi : un abbé et une abbesse, le *rector* d'une congrégation religieuse, un moine sacriste et une recluse; enfin, un prince très reconnaissable, Henri II Plantagenêt en personne. Aucun d'eux n'est nommé, mais les détails donnés permettent encore de nos jours d'en reconnaître un certain nombre. Outre Henri II (mort en 1189), l'archevêque Baudoin de Canterbury (mort en 1190), l'évêque (en fait archevêque) Richard Palmer de Messine (mort en 1195), l'évêque Hugo Puiset (mort avant 1195), Richard Fitzjocelin (mort en 1191). Pour d'autres, Edmund précise qu'il les a bien connus : l'orfèvre, le légiste, le *rector*, la recluse, l'épouse de l'homme du peuple, deux des chevaliers, un des évêques. Visiblement ce sont là des personnes qui sont du pays ou bien, comme l'évêque Richard Palmer, en sont originaires. Les autres semblent connus de réputation, et font partie du milieu clérical ou religieux avec lequel il était en rapport. Il est curieux de constater l'absence des grands barons du royaume. Deux préoccupations se retrouvent derrière cette liste : savoir le sort des personnes connues du visionnaire et inciter à la réforme de l'Église, suivant ce qu'Edmund avait entendu au cours de sa première vision[217]. Il est probable que si Hugues de Lincoln a donné l'ordre à Adam de publier la vision de son frère, c'est dans cette dernière perspective. Tant qu'Edmund était simple clerc, dans le siècle, il lui avait demandé de se taire. Une fois celui-ci devenu moine, et le *tempus consilii* s'étant écoulé[218], les choses peuvent être proclamées. Edmund est entré dans la catégorie des «professionnels» de la vision, son témoignage a plus de poids, et le «temps de la réflexion» a atténué la portée des révélations les plus scandaleuses sur la vie des défunts illustres ou bien connus dans la région.

La fonction de la *Vision d'Edmund* est donc différente de celles des deux laïques, Gottschalk et Thurkill. Si ces deux derniers sont capables de donner des nouvelles de beaucoup de défunts, et si les récits de leurs visions en montrent quelques-uns, il n'y a aucune volonté de tracer un tableau de la vie régionale et, encore moins, d'accuser la société ecclésiastique dans ses membres les plus illustres. Edmund a une visée beaucoup plus large. En outre, nulle part il ne transmet de message de la part des défunts. Il ne s'agit pas de racheter systématiquement des âmes, mais de faire la leçon aux vi-

[217] Voir *supra*, pp. 509-510.

[218] Thurston, p. 318 : *...ad consilii tempus ego ipse qui hec utcumque, magnorum virorum compulsus imperio, litteris tradidi...*

vants. Les trois visions ont néanmoins en commun un usage de l'Au-delà en vue de l'utilité des vivants, mais pas au même degré ni dans la même perspective. En outre, elles se distinguent des œuvres analogues précédentes par l'exploitation qui en est faite. Dans celles-ci, nous le verrons, la cohérence d'ensemble du tableau de l'Au-delà est secondaire par rapport au but poursuivi, au contraire des autres visions du XII[e] siècle. C'est probablement pour cette raison aussi qu'elles se heurtent au scepticisme voire à l'hostilité. Le *Purgatoire de Saint-Patrick* n'était pas du tout destiné au même usage. Il était écrit pour promouvoir un lieu de pèlerinage et ceci aussi pouvait faire naître des doutes et des jalousies. Mais, même si Henry de Saltrey veille à mettre en valeur au mieux cette entreprise, les objections auxquelles il se heurte, ou les doutes qu'il éprouve lui-même, portent surtout sur la nature de l'expérience. Par quels moyens un vivant, surtout avec son corps, pouvait-il avoir accès à la connaissance de l'Au-delà? Et même s'il s'agit de l'âme seule, comment peut-elle voir autre chose que des simulacres? Ici, les hésitations d'Henry rejoignent les arguments des sceptiques opposés à la *Vision de Gottschalk*. L'âme peut-elle réellement se séparer du corps et voyager, ou la vision n'a-t-elle lieu que dans le corps, sans déplacement? Dans ces conditions, ne peut-on penser qu'il s'agit de rêves ou de balivernes nées d'une imagination délirante?

2 – La controverse intellectuelle

Une fois la voie ouverte au doute, soit pour des raisons anthropologiques soit par méfiance à l'égard d'une stratégie spirituelle ou réformatrice un peu trop voyante, la position devient vite intenable pour peu que l'on s'attaque aux fondements même du genre littéraire : la corporéité des lieux de châtiments de l'âme.

A – De saint Augustin à Jean Scot

Henry de Saltrey avait effleuré la question, mais il n'était pas le premier à l'avoir soulevée. Saint Augustin avait nettement affirmé que les lieux de l'Au-delà sont des *spiritualia* et que, comme ceux-ci, les âmes spirituelles ne peuvent être perçues que par un jeu de similitudes[219]. Il avait aussi étendu cette conception aux visions de l'Au-delà, du type de celles que nous étudions, à propos de Curma :

> «Pourquoi ne pas croire, alors, qu'il a vu ces morts comme il nous a vus nous, c'est à dire les uns et les autres, à leur insu et absents, et, pour cette raison, non pas eux-mêmes mais leurs similitudes ainsi que celles des lieux? C'est donc là un genre de vision où les objets ne se

[219] *De Genesi ad litteram* XII, 32, 60, BA 49, pp. 436-438.

présentent pas tels qu'ils sont en réalité, mais par l'intermédiaire d'images d'objets qui les imitent»[220].

Jean Scot, au IXe siècle, avait poussé plus loin le raisonnement en niant toute réalité corporelle à l'Enfer :

«Et c'est cette raison qui interdit tout lieu corporel et sensible pour l'Enfer dans la nature des choses et qui détruit les vaines opinions de ceux qui affirment, suivant leurs fallacieuses conceptions, que l'Enfer est sous terre ou dans le sein de la terre ou ailleurs autour de la terre, en ignorant que cette même terre sous laquelle ou à l'intérieur de laquelle ils placent l'Enfer est entièrement destinée à périr»[221].

Et le disciple, dans ce dialogue, prolongeant la pensée de son maître, pouvait esquisser un tableau des peines et des récompenses de l'Au-delà reposant sur des réalités purement psychologiques :

«Et, pour cette raison, n'est pas téméraire celui qui dira que les peines et les récompenses ne se distribuent pas suivant des espaces localisés, mais en fonction de leurs diverses qualités, en sorte qu'elles forment un tout, puisque l'universalité de toute la création est ordonnée suivant ces deux mêmes aspects, et qu'elles ne forment pas un tout à cause de leurs effets divers. Car les effets des péchés sont l'affliction, le gémissement, la tristesse, la pénitence éternelle, l'ardeur de l'insatiable cupidité...»[222].

Cette conception, jointe à celle d'une âme spirituelle, incorporelle et non circonscrite dans l'espace, aboutit également à nier l'existence de peines corporelles après la mort[223]. Il ne semble pourtant pas que

[220] *De Cura* XII, 15, BA 2, pp. 500-501 : *Cur non etiam illos sicut nos vidisse credatur, utrosque scilicet absentes et nescientes; ac per hoc non ipsos sed similitudines eorum sicut etiam locorum... Visa sunt igitur ista quae non praesentantur in ipsis rebus ut sunt sed in quibusdam rerum imaginibus adumbrantur*. Sur saint Augustin et les trois genres de visions voir l'exposé de H. J. Kamphausen, *Traum und Vision*, pp. 36-44.

[221] *Periphyseon* V, 36, PL 122/971 A : *Et haec est ratio, quae nullum locum sensibilem et corporalem in natura rerum inferno permittit, vanasque opiniones eorum destruit, qui infernum vel sub terris, vel terrarum in gremio, vel alicubi circa terram fallacibus suis cogitationibus autumant, ignorantes, quod ipsa terra, subtus quam, vel intra quam infernum constituant, penitus sit peritura*. Sur ce thème voir M. Cappuyns, *Jean Scot Erigéne*, Louvain-Paris 1933, pp. 374-377.

[222] *Ibid.*, PL 122/972 BC : *Ac per hoc non temere quis dixerit, poenas ac praemia non localibus spatiis, sed diversitatibus qualitatum disgregari, ita ut et simul sint, quoniam ex ipsis duobus respublica totius creaturae ordinatur, et simul non sint propter diversis eorum effectus. Peccatorum quippe effectus sunt luctus, gemitus, tristitia, sera penitentia, ardor insatiabilis cupiditatis...*

[223] Sur l'âme et l'espace voir : M. Cristiani, *L'espace de l'âme* dans *Eriugena* (*Colloque* Freiburg i. Br. 1979), hg. W. Beierwalter, Heidelberg 1980, pp. 149-163.

ces idées aient exercé une influence sur la tradition rémoise des voyages de l'Au-delà depuis Hincmar.

B – Guibert de Nogent

En revanche au XIIe siècle les choses changent. Le premier à reprendre la controverse, Guibert de Nogent, s'attaque directement aux visions de l'Au-delà dans le quatrième livre de son *De pignoribus Sanctorum*, écrit vers 1119-1120[224]. Dans son exposé général sur le monde intérieur, il commence par expliquer que les visions décrites dans la Bible, celles d'Ezéchiel par exemple, ne sont que des figures symboliques et non des réalités sensibles. De même les visionnaires dont parle le pape Grégoire ont vu dans l'Au-delà des objets semblables à ceux qu'ils connaissaient sur terre : des ponts, des fleuves, des maisons... et il ajoute :

> «Que penser en outre de ceci : alors que Bède introduit dans ses *Gesta Anglorum* des révélations manifestées, alors, à sa nation, et pleines ici d'objets de crainte là d'objets de gloire, aucune ne montre rien qui ne soit très compatible avec nos usages. En effet, on voit là-bas des montagnes, des châteaux, des perturbations atmosphériques, les coffres plombés des damnés, les jambes déchirées de ceux qui sont placés dans les peines, des lieux, préparés pour les supplices des condamnés, exhalant des puanteurs, les parties viriles d'un prince rongées par la morsure quotidienne de je ne sais quel animal, et aussi des montagnes de monnaies, des vêtements et des soieries, des tissus somptueux, un mobilier varié, le tout destiné à être exposé en ce jugement comme preuve de la perversité de ceux qui acceptent volontiers des cadeaux évidemment pour fausser des sentences»[225].

On voit que, dans ce passage, Guibert, qui a commencé par faire allusion à Bède, continue en décrivant non pas la *Vision de Drythelm* mais celle de Wettin. C'est dans celle-ci, en effet, que figurent les lieux et les supplices énumérés[226] y compris celui infligé à Charlemagne, ainsi que les amas de richesses rappelant la corruption des

[224] Edition Dachery reprise dans PL 156/607-680. Sur ce livre voir A. Lefranc, *Le «Traité des reliques» de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au Moyen Age* dans *Etudes G. Monod*, Paris 1896, pp. 285-306.

[225] PL 156/667 D-668 A : *Quid enim quod Beda in Gestis Anglorum dum hinc timoris, hinc gloriae plenas suae genti aliquando manifestatas revelationes intexit, nulla nisi nostris usibus convenientissima dicitur. Illic enim et montes, et castella, inclementias aeris, et plumbeas damnatorum arcas, laceras in poenis positorum tibias, quaedam loca putoribus exhalantia supplicio punitorum apparata, principis cujusdam virilia quotidiano animalis nescio cujus morsu corrosa, pecuniarum quoque montes, pullia et oloserica, pannos opipare textos, multifidam supellectilem, iis in illo examine ad suae perversitatis argumentum opponenda, qui libenter accipiunt munera, ut scilicet pervertant judicia.*

[226] Vision c. VI-XI, Dümmler, pp. 270-271.

comtes. Il ajoute, d'ailleurs, que les exemples récents de visions du statut des âmes ne manquent pas actuellement. Plus loin, il explique que

> «les hommes ne peuvent parler aux hommes que de la seule corporéité, car s'ils avaient perçu quelque chose relevant de l'intellectualité, leurs sens ne pourraient cependant en aucun cas l'exprimer. D'où il faut comprendre que ceux qui sortent pour aller vers l'état intérieur de ce siècle – cependant pour retourner à nous – ne peuvent rien voir d'autre que ce qui est corporellement coutumier aux vivants et qui, derrière des images terrestres, fait briller pour nous furtivement quelques faibles lueurs des réalités éternelles»[227].

Ici Guibert identifie l'Au-delà à un monde intérieur. Il ne lui reste plus ensuite qu'à montrer, d'une manière semblable à celle de Jean Scot, l'irréalité des peines ou des joies corporelles en Enfer et au Paradis, qui ne sont, pour lui aussi, que des expressions figurées d'une réalité inaccessible[228].

C – Abélard

Abélard, dans son *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien* écrit en 1140-42, reprend, sous une forme qui se rapproche de celle adoptée par Jean Scot, le problème de l'Enfer et des châtiments en englobant explicitement dans son exposé le sort de l'âme après la mort :

> «Ainsi le Sein d'Abraham qui reçoit l'âme de Lazare est spirituel. Tant que les âmes sont sans corps, comment pourraient-elles se mouvoir localement? comment se pourrait-il qu'elles fussent enfermées comme dans une prison corporelle, elles qui n'occupent aucun lieu et qui, par leur nature propre, sont infiniment plus subtiles qu'aucune substance corporelle? que pourrait être cette force physique, qu'il s'agisse du feu ou des autres éléments, qui réussit à les atteindre ou à les faire souffrir dans leur incorporéité même? ce sont là choses qu'on ne saurait aisément ni dire ni comprendre»[229].

Ce qui est à remarquer, aussi bien chez Guibert que chez Abélard, c'est que le discours de la similitude, utilisé par Grégoire le Grand et que reprendra Henry de Saltrey avec ses hésitations, n'est

[227] PL 156/670 D-671 A : *Homines ergo ad homines de sola corporalitate loquuntur, quia si quidpiam de intellectualitate senserunt, sensa tamen sua nequaquam exprimere potuerunt. Unde et aestimare est eos que ad internum ejus saeculi statum, ad nos tamen redituri exeunt, quod alia videre non possunt, nisi quae corporaliter viventibus usitata sunt, et sub imagine terrenorum subscintillent nobis aliqui radioli aeternorum.*

[228] PL 156/673-675.

[229] PL 178/1672 (trad. M. De Gandillac, *Œuvres choisies d'Abélard*, Paris 1945, pp. 315-316).

pas utilisé. Le problème porte sur la réalité de l'Au-delà et non sur la vision. Ce que racontent les visionnaires n'est qu'un écho des réalités spirituelles exprimées dans un langage humain non approprié. Les tourments des âmes ne peuvent être que psychologiques. En commentant les pleurs et les grincements de dents de l'Évangile (Mtt 8/12), Guibert s'exprime ainsi :

> «Que sont les pleurs des âmes sinon leur tristesse sentimentale et intérieure? Car les pleurs, qui ne peuvent émaner que d'êtres corporels, et les grincements, qui sont avec raison attribués à des êtres pourvus de dents, renvoient à la douleur, la folie et la fureur de ces êtres incorporels»[230].

Ceci pourrait, à la rigueur, s'accorder avec la conception symbolique de Grégoire le Grand[231], mais il reste cette affirmation dans *les Dialogues* :

> «L'esprit est contenu par le feu pour qu'il soit dans le tourment du feu en le voyant et en le sentant»[232].

Guibert se contente d'expliquer, à ce sujet, que l'âme brûle par une intense exacerbation parce qu'elle se voit damnée :

> «Donc, suivant le saint pape, l'âme tire son tourment de sa situation»[233].

En montrant les choses ainsi Guibert supprime même le feu auquel Grégoire laissait sa réalité.

D – Honorius Augustodunensis

Un auteur qui est à peu près contemporain d'Abélard, Honorius Augustodunensis, a développé dans une partie de ses œuvres une doctrine tout à fait semblable[234]. Cependant il est probable qu'au cours de sa vie sa pensée a évolué. Dans une de ses premières œuvres, l'*Elucidarium*, écrite au tout début du siècle, il décrit les souffrances des âmes dans le feu purgatoire en des termes tradition-

[230] PL 156/674 B : *Quid animarum fletus, nisi praecordialis earum et interna moestitia? Fletus enim qui non nisi a corporatis rebus emittitur, et stridor, qui dentatis rite ascribitur, ad dolorem incorporearum ipsarum, insaniam furoremque refertur. Stridere namque, cum de homine dicitur, furentium est.*

[231] *Supra* p. 57-61. Il faut remarquer cependant que le symbolisme s'attache aux objets, sans que Grégoire dise toujours nettement que ces objets représentent des *spiritualia* indicibles.

[232] *Dialogues* IV, 30, 2, SC 265, p. 100 : *Teneri autem per ignem spiritum dicimus, ut in tormento ignis sit uidendo atque sentiendo.*

[233] PL 156/674 D-675 A : *De circumstantia ergo sua, secundum beatum papam, spiritus habet, unde crucietur.*

[234] Sur sa vie voir Ph. Delehaye, *Honorius Augustodunensis*, Cath. 5 (1962) col. 929-932; M. O. Garrigues, *Quelques recherches.*

nels, suivant saint Augustin, Grégoire le Grand et Julien de Tolède[235]. Les âmes sont purifiées par le feu et le froid, elles sont placées sous la forme du corps qu'elles ont eu ici-bas. Il ajoute même que ces âmes reçoivent parfois la visite des anges ou des saints qui leur apportent de l'air frais, un doux parfum ou quelque autre consolation, ce qui rappelle la Vision de Barontus et aussi celle, postérieure à l'*Elucidarium*, de Jean de Saint-Laurent[236]. Honorius décrit aussi en termes réalistes les neuf peines de l'Enfer. Nulle part il ne fait allusion à un quelconque symbolisme.

Dans une œuvre postérieure mais impossible à dater, une *Interrogatio* sur la descente du Christ aux Enfers[237], il est amené à répondre à la question : le Christ y est-il descendu avec son corps, ou avec son âme? Voici sa réponse :

> «Si l'Enfer est corporel, comme certains l'affirment, alors il est nécessaire de croire qu'il est descendu dans son corps. Mais il n'est pas descendu avec son corps puisque son corps inanimé gisait dans le tombeau. Il ne descendait pas avec son âme puisque l'âme ne se meut pas de lieu en lieu. Et s'il ne descendit ni avec son corps ni avec son âme, il s'ensuit qu'il n'est pas descendu, ce que la foi de l'Église n'accepte pas. Ce raisonnement nous contraint à dire que l'Enfer est spirituel comme l'enseigne l'autorité des plus grands Pères. Si, en effet, le Royaume des Cieux où les âmes des justes se réjouissent est spirituel, il est nécessaire de croire que son opposé, l'Enfer dans lequel les âmes des réprouvés sont torturées, est spirituel»[238].

Et il continue en donnant brièvement une analyse des peines dans un sens psychologique.

[235] Voir Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires*, avec édition du texte, pp. 343-477. Les développements sur le feu purgatoire sont dans le livre III, chap. 8-21, pp. 445-450.

[236] *Elucidarium* III, 8, p. 446. Dans la *Vision de Barontus* des anges viennent visiter ceux des habitants de l'Enfer qui ont fait quelque chose de bien et leur portent une manne du Paradis (Krusch, p. 391/20 – 392/2). Dans celle de Jean de Saint-Laurent postérieure à l'*Elucidarium* il n'est question que de la visite des anges à ceux qui bénéficient de la *quieta purgatio* (PL 180/181 A).

[237] Edition J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, pp. 150-151.

[238] *Ibid.*, p. 150 : *Si infernus corporeus est, ut quidam affirmant, tunc necesse est, ut secundum corpus descendisse credatur. Sed corpore non descendit, quia corpus exanime in sepulchro jacuit. Secundum animam non descendit, quia anima non movetur de loco ad locum... Et si neque corpore anima descendit, sequitur, quod non descenderit, quod fides ecclesiae non recipit. Haec ratiocinatio cogit nos fateri infernum esse spirituale, ut summorum patrum tradit auctoritas. Si enim regnum coelorum est spirituale, in quo animae justorum laetantur, necesse est, ut oppositum ejus, quod est infernus, spiritualis esse credatur, in quo animae reproborum cruciantur.*

Une autre œuvre, la *Scala Coeli Maior*, de date encore une fois incertaine, aborde le problème à propos du moment de la mort. La question est de savoir si l'âme est alors transportée vers des lieux corporels, incorporels, semblables à des corps, ou vers un endroit meilleur :

> «On ne peut être transféré vers des lieux corporels sans un corps ni être transféré localement sinon corporellement; or l'âme sortie du corps n'a aucun corps; donc elle n'est pas transférée vers des lieux corporels. Mais elle est transférée vers des lieux spirituels semblables à des corps pour y subir joies ou supplices suivant ses mérites. En effet, de même que, quand elle est soustraite au corps, on sait qu'elle garde l'image de son corps, ainsi après qu'elle sera sortie de son corps, ellc pourra garder la similitude de son corps dans laquelle soit elle sera affligée par la tristesse soit elle bénéficiera de la joie»[239].

Dans le même ouvrage, Honorius avait auparavant traité des trois genres de visions en s'inspirant du *De Genesi ad litteram* de saint Augustin[240]. Ayant distingué les visions corporelles, spirituelles et intellectuelles, il avait établi les douze degrés que comporte la vision spirituelle. Cette dernière est celle suivant laquelle l'esprit (*spiritus*), partie de l'âme intermédiaire entre l'âme proprement dite (*anima*) et la *mens*, perçoit des objets non corporels mais semblables à des corps. Les sept premiers degrés énumèrent toutes les images qui peuvent se former dans l'esprit en vertu de ce que nous appelons l'imagination. Le huitième désigne les songes, à partir du neuvième nous entrons dans le domaine qui concerne l'univers visionnaire :

> «Le neuvième degré, c'est lorsque, les sens étant perturbés par une maladie corporelle, des images mentales de divers types sont imaginées, comme il arrive habituellement aux fous. Le dixième, c'est lorsque l'esprit s'absente du corps par l'accroissement de la douleur, et qu'il est assailli par des images d'objets corporels qui lui représentent des joies ou des supplices mais pas en totalité, comme il arrive souvent aux défunts. Le onzième, c'est lorsque l'esprit de quelqu'un dans un corps sain est enlevé par quelque esprit pour voir des similitudes d'objets corporels, comme il arrive à ceux qui éprouvent des extases. Le douzième, c'est lorsque l'esprit est totalement soustrait à ses

[239] PL 172/1236 CD : *Ad corporalia loca non fertur nisi cum aliquo corpore, nec localiter potest ferri nisi corporaliter; anima autem corpore exuta nullum habet corpus, ergo non fertur ad loca corporalia. Ad spiritualia vero loca corporalibus similia, pro meritis fertur, habitura vel gaudia vel supplicia. Sicut enim cum corpori subtrahitur, imaginem sui corporis habere cognoscitur; sic postquam corpore exuta fuerit similitudinem sui corporis habere poterit, in qua vel tristitia efficiatur vel laetitia fruatur.*

[240] XII, XXXII-XXXIII, BA 49, pp. 440-445. Sur les sources de la *Scala Coeli Major* voir F. X. Newman, *Saint Augustine's Three Visions* et D. N. Bell, *The basic source*. Bell a montré qu'Honorius s'inspirait aussi du Livre V du *Periphyseon* de Jean Scot et de l'*Hexaemeron* de saint Ambroise (pp. 168-169).

sens corporels et jouit de la vision spirituelle des seules similitudes des objets corporels, comme il arriva jadis aux prophètes»[241].

Plus loin, Honorius est amené à préciser sa pensée à propos des visions du type de celles qui nous occupent. Il répond à la question de savoir si l'âme qui voit des objets spirituels le fait à l'intérieur ou à l'extérieur d'elle-même :

«De même ceux qui, soustraits à leur corps et rendus à nouveau à la vie, ont vu ou entendu les joies et les supplices, la lumière éclatante et les ténèbres horribles ou n'importe quoi d'autre, ils les ont contemplés à l'intérieur d'eux-mêmes, comme s'ils étaient dans une région quelconque»[242].

On est ramené alors au texte de la *Scala* que nous avons cité en premier lieu, où Honorius avait spécifié que l'âme après la mort était transportée avec l'image de son corps

«vers des lieux spirituels semblables à des corps pour y subir joies ou supplices suivant ses mérites»[243].

Il en résulte qu'à ce stade du raisonnement, on voit, d'une part, l'âme visionnaire percevoir les joies et les supplices à l'intérieur d'elle-même et, d'autre part, celle-ci transportée après la mort vers des lieux spirituels, dans des lieux semblables à des lieux matériels. Dans le premier cas, elle voyait son transfert comme si elle était dans une région quelconque; dans le second cas, il y a transfert vers un lieu spirituel. Le disciple alors pose la question inévitable de la réalité de l'Enfer, si celui-ci, comme Honorius l'a montré, ne peut être un lieu corporel[244]. Honorius commence par établir une distinction entre sept sortes d'Enfer, ou plutôt sept dénominations possiblcs du terme Enfer. Le premier, ce sont les souffrances que l'âme peut faire subir au corps, physiques (la faim, la fatigue, etc...) ou psychologiques (colère, envie, haine, etc...). Le second, c'est ce monde-ci et les souffrances qui résultent de la vie. Le troisième est produit par la cohabitation des bons et des mauvais. Le quatrième,

[241] PL 172/1232 D : *Nonus, cum invalitudine corporali perturbatis sensibus variae phantasiae imaginantur, ut phreneticis fieri solet. Decimus, cum ingravescente dolore corporis spiritus absentatur, et imagines rerum corporalium demiratur, gaudia vel supplicia prae se ferentes, ut non ex toto defunctis plerumque contingit. Undecimus, cum alicujus spiritus a sano corpore ad videndas similitudines corporalium ab aliquo spiritu rapitur ut fit in extasi positis. Duodecimus, cum spiritus penitus a sensibus corporeis avertitur, et solis similitudinibus corporalium spirituali visione fruitur, ut in prophetis quondam tactum est.*

[242] PL 172/1234 A : *Similiter hi, qui corpore subtracti, et rursus vivis redditi gaudia et supplicia, claram lucem, et horrides tenebras, vel quaelibet alia viderunt vel audierunt, intra se quasi in quadam regione conspexerunt.*

[243] *Supra*, n. 239.

[244] PL 172/1236 D-1237 A.

c'est un lieu placé au centre de la terre, plein de feu et de soufre, et dont dépendent tous les lieux ignés dans la terre ou sur la terre : allusion évidente au volcanisme.

> «Le cinquième Enfer, c'est quand l'âme soustraite au corps est conduite pour être torturée en des lieux spirituels et pénaux semblables à des corps. Le sixième Enfer, c'est quand l'âme, le corps étant complètement mort, subit des peines non corporelles mais spirituelles et semblables à des peines corporelles, mais aussi quand elle est affligée par la douleur, l'aigreur et la tristesse. Celui-ci, parce qu'il est inférieur et plus profond que le corporel, est appelé Enfer Inférieur; de lui est écrit : «tu as tiré mon âme de l'Enfer Inférieur» (Ps. 85/13). Le septième Enfer, c'est le feu éternel vers lequel l'âme, avec son corps retrouvé, est poussée au jour du Jugement pour y être torturée avec les démons. Mais si cet Enfer est destiné à être dans ce monde ou en dehors, on l'ignore»[245].

Pour ce qui concerne l'Enfer actuel, Honorius est amené à préciser par une nouvelle question son absence de réalité physique :

> «Après que l'âme a été arrachée au corps, elle n'est pas contenue dans un lieu quelconque, mais elle est immergée dans un immense barathre de tristesse et de douleur. En effet, tout lieu possède une longueur, une largeur et une hauteur, mais comme l'âme manque de toutes ces choses, elle ne peut être incluse dans aucun lieu»[246].

L'exposé d'Honorius ne saurait être plus clair; il rejoint les conceptions exposées par Guibert de Nogent et Abélard. Avec le premier il pense même que l'Enfer et le Paradis non seulement ne sont que des lieux spirituels, mais aussi seulement des réalités purement intérieures. Ceci est donc vrai, encore plus, de tout ce qui est perçu au moyen d'une vision, que celle-ci soit causée par une maladie ou par une extase. Cette manière de résoudre le problème de l'Au-delà actuel entraîne, cependant, à douter de la réalité de ce qui est raconté par des auteurs comme Grégoire le Grand ou Bède. On peut

[245] PL 172/1237 CD : *Quintus infernus, cum anima corpori subtracta ad loca spiritualia et poenalia, corporibus similia ducitur crucianda. Sextus infernus est, cum anima, corpore penitus mortuo, non corporalia, sed spiritualia corporalibus similia patitur, sed et dolore, moerore ac tristitia afficitur. Hic quia corporali est inferior et depressior, infernus inferior vocatur, de hoc scribitur : Eruisti animam meam ex inferno inferiori. Septimus infernus est ignis aeternus, in quem anima cum recepto corpore truditur in die judicii cum daemonibus semper crucianda. Utrum autem hic infernus in hoc mundo, an extra mundum futurus sit, ignoratur.* Il est à remarquer qu'avec cette dernière phrase Honorius se sépare de Jean Scot qui disait que, le monde étant appelé à périr, il ne pouvait pas y avoir d'Enfer corporel après le Jugement dernier (*supra*, n. 221).

[246] PL 172/1238 A : *Postquam anima a corpore excutitur, non in aliquo loco retraditur, sed in immensum tristitiae et doloris barathrum immergitur. Omnis enim locus longitudinem, latitudinem, altitudinem habet, sed anima dum his omnibus caret, in nullo loco includi valet.*

être tenté, par exemple, de classer parmi les «images mentales» provoquées par la maladie les visions de mourants racontées dans le quatrième livre des *Dialogues*. Il est vrai qu'Honorius prend la précaution de distinguer les *phantasiae* que voient les fous des similitudes perçues par les mourants[247]. Il n'en reste pas moins que la distinction peut être parfois difficile à faire. La passage d'un degré à l'autre ne s'appuie pas sur une séparation entre le normal et le pathologique, la maladie est présente dans les deux; c'est simplement l'augmentation de son intensité et l'approche de la mort qui font la différence. Quant à l'extase produite dans un corps sain, son effet étant quasiment le même que dans les deux degrés précédents, sa véracité repose autant sur une distinction formelle que sur une réalité discernable. Le formalisme logique s'exerce sur un fondement mouvant. Tout converge, de toute façon, vers des *spiritualia*, un monde d'images et de similitudes situé à l'intérieur même de l'âme. Mais une question demeure sans réponse : qui produit ces *spiritualia*? Est-ce Dieu lui-même ou des anges, comme semblait le penser saint Augustin[248], ou l'âme à elle seule?

On sait qu'à un moment de sa vie, difficile à situer, Honorius a connu le *Periphyseon* de Jean Scot. Il en a fait un résumé dans sa *Clavis Physicae* avant 1123 ou 1133[249]. Mais on peut remarquer que presque tout le raisonnement qu'il conduit dans sa *Scala Coeli Maior* repose sur le *De Genesi ad litteram* de saint Augustin, et il n'est pas exclu qu'il aurait pu se contenter de cette source pour mener à terme sa démonstration. Guibert de Nogent aurait pu lui aussi, à Laon, connaître certaines œuvres de Jean Scot[250]. Mais, dans l'ensemble, il nous paraît que la lecture de saint Augustin pouvait suffire, au XIIe siècle, à engager les esprits dans la voie poursuivie par ces auteurs comme par Abélard.

E – Le problème de la réalité des visions

Cette conception des choses entraînait un changement complet à l'égard du contenu des *Voyages dans l'Au-delà*. Il est certain que la *Vision de Jean de Saint-Laurent* en porte les marques. Sa manière de

[247] *Supra* n. 241.
[248] Voir *De cura gerenda pro mortuis*, XIII, 16, BA 2, p. 502.
[249] Voir M. Th. D'Alverny, *Le cosmos symbolique* et P. Lucentini, *Honorius Augustodunensis Clavis Physicae*.
[250] Le manuscrit 81 de la Bibliothèque de Laon contient des œuvres de Jean Scot, mais cependant pas le *Periphyseon*.

tout situer dans un Au-delà atmosphérique, dépourvu de toute localisation précise, pouvait être un essai de figuration du monde des *spiritualia*. Mais cela supposait une interprétation métaphorique de tous les éléments qui s'y trouvaient, ce qui n'est pas chose aisée. De même Gunthelm, qui voyait dans l'Au-delà les étapes de sa vie monastique, était dans un univers de la similitude. Mais une chose est de pouvoir interpréter les éléments concrets d'une vision de façon symbolique, comme l'avait fait Grégoire le Grand dans ses *Dialogues*, autre chose de dénier toute réalité matérielle à ce qui est vu. Le réel peut être symbolique et concret en même temps, surtout dans l'Au-delà.

a – Le double langage

Par ailleurs, il faut remarquer que quelqu'un comme Guibert de Nogent n'a pas hésité à transcrire des visions de sa main dans son *Autobiographie*[251]. Il ne dit nulle part qu'elles sont fausses, au contraire il souligne leur vérité et le bienfait qui en résulte pour les âmes vues au milieu des tourments, comme celle de son propre père :

> «Il ne fait aucun doute que des visions de ce genre proviennent de Dieu»

explique-t-il[252], et il ajoute que

> «la vision des douleurs et des châtiments fournit un stimulant à la prière et aux aumônes»[253].

Il prend soin seulement de décrire les morts comme

> «des hommes à l'aspect de larves»[254].

Une vieille femme enlevée par les démons a

> «l'aspect d'une ombre»[255].

En outre, il utilise, pour qualifier les visions, des expressions caractéristiques de leur nature : les douleurs du père de Guibert sont montrées *patentissimis imaginationibus*[256], plus loin il dit que sa mère pouvait *his significationibus recalefieri*[257]. Pour un écrivain au

[251] Ed. E. R. Labande, Paris 1981.

[252] *Ibid.*, p. 146 : *quae visorum genera haud dubium quin ex Deo proveniant.*

[253] *Ibid.*, p. 146 : *sed ex oblata doloris ac poenarum specie orationis et elemosinarum incentiva praebentur.*

[254] *Ibid.*, p. 148 : *ecce de foveae illius voragine larvoli specie homines prosiliunt.*

[255] *Ibid.*, p. 154 : *hanc inquam vidit a duobus ferri nigerrimis spiritibus, speciemque ejus umbraticam.*

[256] *Ibid.*, p. 146.

[257] *Ibid.*, p. 148.

vocabulaire si recherché, l'emploi de tels termes n'est pas un hasard; ce qui est vu ce sont des images et des signes. Nous sommes dans l'univers de la similitude. Ceci montre qu'il n'est pas interdit de raconter des visions pour le bien des âmes simples, mais que leur signification réelle n'est pas celle que l'on croit.

Honorius, lui aussi, dans ses sermons, utilise des *exempla* relatifs à l'Au-delà, sans précautions verbales d'ailleurs[258]. Cela, cependant, ne l'empêche pas d'avoir une idée personnelle sur leur nature. Et c'est sur ce point que porte la question, telle qu'elle est traitée dans la *Scala Coeli*. Mais ce qui est concevable pour des *exempla* brefs ou des anecdotes à l'objectif limité, ne l'est plus pour des visions qui veulent donner une représentation globale de l'Au-delà et, surtout, qui racontent le périple de l'âme d'un vivant aux prises avec des événements et des êtres qui mettent en relief sa corporéité. Quand les larves semblent vouloir toucher la mère de Guibert, un ange les en empêche. Précaution de l'écrivain ou véritable image visionnaire? Le motif apparaissait déjà chez Bède, entre autres[259]. Il peut démontrer le caractère particulier de l'âme en voyage et encore inviolable. Mais dans les grandes visions du XII[e] siècle, il n'en est pas ainsi, nous le verrons. Quoiqu'il en soit, chez des hommes comme Guibert ou Honorius le discours de la similitude, quand il est employé, a un sens particulier. Pour les auteurs de visions ce qui est montré sous forme de similitude correspond à une réalité, c'est à dire que des similitudes d'âmes sont torturées réellement par des similitudes de démons dans une similitude de lieu. La similitude acquiert ainsi, de façon étrange, les attributs du corporel, notamment les cinq sens, ce que soulignait complaisamment Barontus au cours de sa vision[260]. Pour les autres, réagissant contre l'absurdité rationnelle de ce *miraculum*, derrière les similitudes fantomatiques il y a les *spiritualia*, sans substance ni lieux, une réalité ultime où l'âme ne conserve que des attributs psychologiques. Ce qui entraîne l'usage d'un double langage, selon que l'on débat entre savants ou que l'on prêche au peuple.

[258] Voir dans le *Speculum Ecclesiae* son *Sermo generalis* s'adressant aux états du monde : PL 172/865 A-C et 866 C-867 B où figurent des évocations de l'Audelà. Noter l'expression employée en tête du sermon *ad milites : Ne haec a corde vestro deleantur, signaculo hujus exempli memoriae vestrae imprimantur* (865 A). Il est à noter que le *Speculum Ecclesiae* semble dater du début de la carrière d'Honorius, avant sa lecture de Jean Scot : voir M. O. Garrigues, *Quelques recherches*, p. 420.

[259] Éd. Labande, p. 148.

[260] Quand il décrit sa propre âme : Krusch, p. 380/10-15 : *sic et ipsa parva caput, oculis et cetera membra, visum, auditum, gustum, odoratum et tactum ad integrum secum portavit.*

b – Les réalistes

Certains lettrés d'ailleurs, au XII[e] siècle, continuaient de croire à la réalité objective et quasi matérielle des peines de l'Au-delà. La lecture du Livre II du *De Sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor, composé entre 1135 et 1140[261], permet d'entendre une de ces voix discordantes :

> «Certains pensent que les âmes ne peuvent être tourmentées par des peines corporelles qu'à travers des corps et en demeurant dans leurs corps. C'est pourquoi ils croient que les âmes sorties des corps ne subissent aucune autre peine que celles-là, seules, que leur conscience intérieure leur inflige en les accusant. Mais il est prouvé par la très véridique autorité de la Parole Sacrée et par le témoignage de la vérité catholique que les âmes, dès maintenant, avant le recouvrement de leurs corps, sont tourmentées par un feu corporel et matériel. Si, en effet, on dit que pour les démons qui sont des esprits un feu corporel a été préparé, pourquoi s'étonner si les âmes sorties des corps sont tourmentées par un feu corporel?»[262].

Pour appuyer ses dires, outre le témoignage de Grégoire le Grand, il raconte l'histoire d'un pèlerin abusé par un démon qui avait pris l'apparence de saint Jacques. Ce dernier le persuade de se suicider pour gagner plus vite les joies du Paradis. Il retourne de l'Au-delà pour innocenter quelqu'un que l'on accusait de l'avoir tué, et il en profite pour raconter ce qu'il y a vu[263].

Hugues de Saint-Victor n'est pas un esprit de second plan, il ne défend pas une position absurde. Il se classe parmi ceux pour qui les similitudes sont des représentations du réel. En arrière plan, il y a la toute puissance de Dieu qui peut faire subsister un monde parallèle à celui où nous vivons en se jouant des catégories rationnelles. Il est à remarquer qu'il fonde son affirmation sur

> «l'autorité de la Parole Sacrée»;

il a, en fait, une réaction d'exégète privilégiant le sens littéral ou historique suivant son habitude[264]. L'Écriture, ici, c'est avant tout la parabole de Lazare et du mauvais riche, et aussi le passage de saint

[261] Sur Hugues de Saint-Victor voir DS VII, 901-939.

[262] *De Sacramentis*, II, *pars sexta decima*, c. III, PL 176/584 CD : *Quidam putant animas corporalibus poenis cruciari non posse, nisi per corpora et in corporibus manentes. Quapropter a corporibus exutas animas nullas alios poenas sustinere credunt, nisi eas solum quas conscientia intus accusatrix irrogat. Sed verissime auctoritate sacri eloquii et catholicae veritatis probatur testimonio, corporali et materiali igne animas etiam nunc ante susceptionem corporum cruciari. Si enim daemonibus qui sunt spiritus, corporalis igne praeparatus dicitur, quid mirum est si animae a corporibus exutae corporali igne crucientur?*

[263] PL 176/583-584.

[264] Voir H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, II, 1, p. 287.

Paul sur le feu purgatoire (I Cor 3/10-15). L'interprétation littérale implique que l'âme puisse être atteinte par le feu. Il en résulte le paradoxe que nous avons vu à l'œuvre dans les visions. De ce point de vue, il est important de voir Hugues étayer ses affirmations sur un récit de vision. Cela montre qu'il interprète également celle-ci au sens littéral et non au sens symbolique, comme le font les autres en définitive.

c – Marc et Honorius Augustodunensis

Les visions du XIIe siècle postérieures à celle d'Albéric – trop précoce et trop éloignée des lieux de la controverse – sont mises par écrit dans cette atmosphère intellectuelle, dont nous avons vu les effets sur Henry de Saltrey, comme sur Adam d'Eynsham et Ralph de Coggeshall. Mais auparavant celle de Tnugdal ne pouvait manquer d'être concernée par une telle atmosphère. En effet, elle est écrite dans la ville même où Honorius vit puisqu'on sait qu'il y était encore en 1153, au moins[265]. Dans sa préface, Marc nous semble faire une allusion précise à la *Gemma animae* d'Honorius. Après avoir déclaré qu'il mettait son *insipientia* au service de l'abbesse Gisela, il en vient au but de son travail. Celle-ci lui a demandé de traduire en latin «le mystère» qui avait été montré à Tnugdal[266]. Ensuite Marc, après avoir situé la vision en fonction des événements de l'année où elle a eu lieu, conclut par une phrase paradoxale :

> «Mais comme il n'est pas dans notre propos de composer maintenant des tragédies, passons vite, avec l'aide de Dieu, au petit travail qui nous a été confié»[267].

Marc a donc commencé par caractériser l'aventure de Tnugdal comme un *mysterium* avant d'indiquer, à la fin, ce qu'il n'est pas : une *tragoedia*. L'emploi de ces deux termes, en les opposant, à propos d'une même œuvre n'est pas commun, mais on les retrouve dans la *Gemma animae* d'Honorius pour caractériser l'office de la messe. Cette œuvre écrite après 1134[268] décrit, en effet, dans son premier livre la signification des gestes faits par le célébrant, ici l'é-

[265] Nous reprenons ici le contenu d'un de nos articles : *Structure et fonction de la Vision de Tnugdal*. M. O. Garrigues, dans un article récent (*L'auteur de la «Visio Tnugdali»*) a pris le contre-pied de notre démonstration. Elle pense qu'en réalité c'est Honorius Augustodunensis qui est l'auteur de la vision. Cela nous paraît impossible. Non seulement, comme nous allons le montrer, le contenu de la vision est opposé à la doctrine d'Honorius mais, en outre, on ne comprend pas pourquoi ce dernier aurait écrit sous un pseudonyme, alors qu'il dédie son œuvre à une abbesse qu'il connaît et qui réside dans la même ville que lui.

[266] Wagner, p. 4/4-8.

[267] Wagner, p. 5/16-18 : *Set quia non est nostri propositi modo tragedias texere, ad commissum nobis opusculum deo adjuvante properemus*.

[268] Voir notre article *op. cit.*, p. 227 et n. 16.

vêque. Dans le chapitre 45, après avoir expliqué que la cinquième fonction (*officium*) de la messe représente les combats du Christ, semblables à ceux de Moïse et de Josué contre Amalech[269], il interprète les gestes de l'évêque sous le titre *mysterium* donné à ce chapitre :

> «L'évêque figure tout cela en images et tente de l'exprimer comme par des gestes de tragédien[270]. En effet, il représente le Christ en croix lorsque, les mains étendues, il récite le Canon; il feint le combat contre Amalech lorsqu'il simule la passion du Christ contre le diable avec les signes de la croix»[271].

Plus loin, dans le chapitre 79 qui porte le même titre, *mysterium*, l'évêque est assimilé à David combattant Goliath[272]. Le chapitre 83, peu après, a lui pour titre *De tragoediis* et contient une comparaison de l'évêque au comédien jouant une tragédie :

> «Il faut savoir que ceux qui déclamaient des tragédies dans les théâtres représentaient par leurs gestes devant le peuple l'action des combattants. Ainsi notre tragédien (*tragicus noster*) représente par ses gestes, pour le peuple chrétien et dans le théâtre de l'église, le combat du Christ, et il lui enseigne la victoire de sa rédemption. C'est pourquoi, quand le prêtre dit *Orate*, il parle comme le Christ agonisant pour nous et invitant ses apôtres à prier»[273].

Le traité d'Honorius est une explication allégorique de la messe. L'emploi de *mysterium*, dans ce sens, est habituel[274], mais pas celui de *tragoedia*. Honorius est le seul, à notre connaissance, à l'utiliser ainsi. Pour lui, il s'agit de deux termes complémentaires. L'acteur tragique, par ses gestes, représente le *mysterium*, il en explicite le sens. Marc, par contre, oppose les deux mots. Ce qu'a vu Tnugdal et à quoi il a participé est un *mysterium*, mais ce n'est pas une *tragoedia*. Les gestes accomplis par les démons ou les âmes ne sont pas allégoriques, ils sont réels. Comme Hugues de Saint-Victor, Marc interprète au sens littéral le contenu de la vision. Les âmes, avec leurs similitudes de corps dans une similitude de lieu, souffrent véritable-

[269] C. 44, PL 172/557 B.

[270] L'édition écrit *vestibus*; nous restituons *gestibus*.

[271] C. 45, PL 172/557 C : *Hoc totum episcopus imaginatur, et quasi tragicis gestibus exprimere conatur. Christum namque in cruce fixum repraesentat, dum expansis manibus Canonem recitat, quasi contra Amalech pugnat, dum contra diabolum Chrisit passionem cum signis crucum simulat.*

[272] PL 172/568 C.

[273] PL 172/570 AB : *Sciendum quod hi qui tragoedias in theatris recitabant, actus pugnantium gestibus populo repraesentabant. Sic tragicus noster pugnam Christi populo Christiano in theatro Ecclesiae gestibus suis repraesentat, eique victoriam redemptionis suae inculcat. Itaque cum presbyter Orate dicit, Christum pro nobis in agonia positum exprimit, cum apostolos orare monuit.*

[274] Voir De Lubac, *Exégèse médiévale*, I, 2, Paris 1959, pp. 489-511.

ment. Qui plus est, l'âme de Tnugdal est non seulement touchée par les démons, mais elle subit les mêmes tortures que les âmes des défunts[275]. Elle ne se contente pas de contempler des *spiritualia*, elle est aux prises avec des *realia*. Le texte de la vision est donc dirigé directement contre la doctrine d'Honorius qu'il évoque en employant les mêmes termes que lui, dont un est détourné du sens que celui-ci lui donnait dans la *Gemma animae*. Bien plus, Marc en appelle du second Honorius au premier, celui qui écrivait l'*Elucidarium* dont nous retrouverons l'influence dans la vision.

Marc écrit après Hugues de Saint-Victor, mais rien dans la *Vision de Tnugdal* ne laisse penser qu'il pourrait être directement son porte-parole. Par contre, il déclare avoir rencontré saint Bernard au moment où celui-ci rédigeait la *Vie de saint Malachie*. Peut-on en déduire qu'il représente son opinion? L'abbé de Clairvaux n'a laissé aucun texte qui puisse évoquer une interprétation des visions de l'Au-delà. Le texte le plus explicite sur les souffrances des âmes des défunts est le sermon 42 de la série *De diversis*[276]. On a cependant douté que saint Bernard en soit l'auteur, et on l'attribue plutôt à Nicolas de Clairvaux son secrétaire[277]. Il n'en reste pas moins qu'il a été composé dans son entourage. On y voit que les âmes dans la troisième région, celle de l'expiation, passent par le tourment :

> «la chaleur du feu, la rigueur du froid, la peine en tout cas d'une certaine douleur»[278].

Celles qui sont dans la Géhenne subissent les atteintes du feu, du froid, du ver qui ronge sans fin, des marteaux qui pilonnent[279]. Ce sont des peines corporelles, mais il peut s'agir de simples images si l'on se réfère aux idées de Guibert, d'Honorius ou d'Abélard. On sait, cependant, à quel point saint Bernard désapprouvait les idées de ce dernier. Guillaume de Saint-Thierry, son ami, est plus précis à la fin de son *Traité sur la nature du corps et de l'âme*. Pour lui, l'âme, après la mort, conserve une capacité à souffrir, une «possibilité», qui lui permet d'être tourmentée et punie à cause de ses péchés[280]. Il n'est pas question de peines psychologiques. Il est donc très possible que Marc se soit senti approuvé par saint Bernard et Guillaume de

[275] Marc souligne cet aspect dès le début : *Passus est* (Tnugdal) *enim plurima incredibilia et intolerabilia tormentorum genera, quorum ordinem sive nomina, sicut ab ipsius, qui viderat et patiebatur, ore didicimus*...

[276] *S. Bernardi Opera*, vol. VI, 1, éd. J. Leclercq et H. Rochais, pp. 255-261.

[277] Voir J. Le Goff, *La naissance*, Paris 1981, pp. 217-222.

[278] Leclercq-Rochais, p. 259 : *Qui in purgatorio sunt, exspectant redemptionem, prius cruciandi, aut calore ignis, aut rigore frigoris, aut alicuius gravitate doloris*.

[279] *Ibid*.

[280] Ed. M. Lemoine, Paris 1988, p. 212-213.

Saint-Thierry qui, dans des termes différents, semblent partager les idées d'Hugues de Saint-Victor.

F – Conclusion

Il est certain qu'au XIIe siècle on est entré dans une période où certains commencent à douter de la véracité des grandes visions de l'Au-delà. Le sujet sur lequel porte la controverse est celui de la nature de celles-ci et des représentations qu'elles figurent. Or quatre des visionnaires mis en scène, Tnugdal, Owen, Gottschalk et Thurkill, subissent dans l'Au-delà les peines qu'ils voient infligées aux âmes des défunts. Là se situe le point sensible qui marque la frontière entre *spiritualia* et *realia*. Seul Edmund d'Eynsham peut être laissé à l'écart de ce point de vue. Mais il reste un autre critère qui est celui de la longueur des textes et de leur volonté de décrire un véritable panorama de l'Au-delà. Ce caractère démonstratif, et l'orchestration dont sont l'objet ces textes, peut laisser perplexe même un esprit du XIIe siècle. Il s'y ajoute le fait de la maladie. A ce propos Honorius émet des doutes dans la *Scala Coeli*. Il met à part le cas des images mentales semblables à celles que les fous peuvent voir et, s'il reconnaît que l'excès de la douleur puisse amener l'âme à sortir du corps, il ajoute que les joies ou supplices vus alors le sont *non ex toto*, c'est à dire partiellement, ce qui paraît exclure la possibilité de véritables révélations panoramiques. Il ne semble admettre ces dernières que lorsque l'esprit est enlevé

> «dans un corps sain»[281].

C'est probablement à une conception de ce type que se référaient les sceptiques qui refusaient toute crédibilité à la vision de leur compagnon Edmund. La même critique pouvait être faite aussi à celle de Gottschalk.

Il n'est pas impossible aussi que la position des rédacteurs de visions soit devenue intenable, parce que les preuves d'authenticité qu'ils avançaient en faveur de celles-ci, hormis l'intersigne qui n'est plus employé au XIIe siècle dans les grandes visions, étaient surtout subjectives. Les marques rapportées de l'Au-delà qui auraient pu être considérées comme objectives se heurtaient à ce que l'âme incorporelle ne peut être atteinte par des objets. Le fait que Gottschalk ait eu mal aux pieds parce qu'il avait piétiné des épines dans l'Au-delà se retournait contre la démonstration recherchée. On assiste au XIIe siècle à une paradoxale vengeance posthume de saint Augustin. Quand son anthropologie triomphe, les visions auxquelles il avait ouvert la voie indirectement deviennent impossibles à prouver. C'est

[281] *Supra*, n. 241.

dans les milieux cultivés que s'expriment ces réticences et donc, souvent, dans les monastères mêmes auxquels appartiennent les visionnaires parfois, les rédacteurs toujours. Par contre, le monde des laïques n'est pas concerné et, dans le cadre des *exempla* qui lui sont destinés, on peut continuer à décrire l'Enfer, dans les limites du genre littéraire homilétique et avec les restrictions mentales qui s'imposent. Bien plus, il reste indispensable de le faire, car toute la doctrine pénitentielle de l'Église est alors en jeu.

III – L'ÂME EN VOYAGE

Il est certain que le voyage d'Owen avec son corps fut, au XIIe siècle, un des éléments les plus nouveaux dans un genre littéraire caractérisé, avant tout, par le transfert, le déplacement de l'âme seule. Cela n'entraînait pas uniquement le doute sur la véracité du récit, c'était aussi le signe d'un changement majeur, qui allait dans le sens de l'abandon de la convention du voyage de l'âme. Mais ce que nous appelons convention, par facilité de langage, n'était nullement perçu ainsi à cette époque. Même si les rédacteurs avaient des doutes sur la nature du transfert de l'âme, ils n'en pensaient pas moins que la révélation obtenue était véridique. Cependant, sous l'influence du scepticisme exprimé par certains milieux savants, ils se sentirent obligés, à partir du milieu du siècle, d'insister davantage sur les circonstances qui entraînaient le départ de l'âme vers l'Au-delà. Ce faisant, ils rejoignaient une préoccupation qui s'était déjà manifestée aux débuts du genre littéraire, dès les visions de Fursy et Barontus, mais qui s'était atténuée ensuite.

1 – Les grandes visions du XIIe siècle

A – Albéric

De ce point de vue, la *Vision d'Albéric* est encore de l'ancien type, elle insiste peu sur les péripéties qui entourent le départ de l'âme[282]. Saisi par la langueur le visionnaire devient gravement malade, et il reste pendant neuf jours et neuf nuits immobile comme mort et dépourvu de sensibilité. C'est pendant ce temps qu'il a sa vision. Rien n'est dit de la sortie de l'âme, mais Albéric voit une colombe qui introduit son bec dans sa bouche et y prend quelque chose. S'agit-il de l'âme? Ce n'est pas impossible, puisque celle-ci peut sortir par là[283]. Mais aussitôt, sans explication supplémentaire, il se sent attrapé par

[282] Inguanez, pp. 86-87.
[283] C'est le cas dans la *Vision de Barontus* : Krusch, p. 393/6-7.

les cheveux et l'oiseau l'emporte en le tenant ainsi par le bec. C'est là une des variétés du vol de l'âme. Fursy avait été saisi ainsi par des mains et il voyait au dessus de lui des ailes, mais c'étaient celles des anges[284]. De son côté, Baldarius avait été enlevé par trois colombes qui l'avaient emmené vers l'Orient[285]. La manière dont l'âme d'Albéric retourne dans son corps n'est pas décrite.

B – Tnugdal

Dans la *Vision de Tnugdal*, les choses changent. Le personnage principal est préalablement présenté et sa vision est placée dans le fil d'une anecdote. C'est un jeune homme noble, très sociable, mais peu soucieux de son salut. Il va à Cork rendre visite à quelqu'un qui lui doit trois chevaux, au terme fixé. Il reste chez lui pendant trois nuits, mais quand il est question de la dette, son hôte s'avoue incapable de l'assumer. Pris de colère, il s'apprête à repartir, mais il cède aux prières de son ami et accepte de prendre un repas avec lui, après avoir déposé sa hache. Or, au moment de manger, sa main, soudain, lui refuse tout service et il ne peut la ramener vers sa bouche. Il se met à crier aussitôt à l'épouse de son compagnon :

> «Garde ma hache, car moi je meurs»[286].

Après avoir ainsi pris curieusement soin de la hache, qu'il avait déposée auparavant :

> «A ces mots son corps s'écroula aussitôt, inanimé, comme s'il n'y avait jamais eu en lui le moindre esprit»[287].

Marc place alors une énumération des signes de la mort qu'il tire d'une œuvre de Pierre Damien[288]. Tnugdal reste dans cet état de la dixième heure (de 15 à 16 heures environ) du mercredi à la même heure du samedi. Aucun signe de vie ne reste en lui sauf une faible chaleur, au côté gauche de sa poitrine, qu'on pouvait sentir en la palpant attentivement. Pour cette raison, on ne put le mettre en terre. Cependant, au moment où, finalement, le clergé et le peuple se rassemblent pour l'ensevelir, il recouvre son esprit et un léger souffle se manifeste pendant une heure environ. Quand il ouvre les yeux, on lui demande s'il veut communier, il fait signe que oui et, après l'avoir fait et bu un peu de vin, il commence à rendre grâce à Dieu. Il dicte ensuite aussitôt son testament, partage ses biens et les dis-

[284] Fursy, 2/9-11. On trouve aussi des ailes avec des mains dans Ezéchiel 1/8.
[285] Diaz y Diaz, p. 59.
[286] Wagner, p. 8/6-7 : *Custodi, inquiens, meam securim, nam ego morior.*
[287] Wagner, p. 8/7-9 : *Et tunc verbotenus corpus exanime continuo corruit, ac si nullatenus spiritus antea ibi fuisset.*
[288] Voir N. Palmer, *Visio Tnugdali.*

tribue aux pauvres, avant de prendre la croix et de décider de changer de vie. C'est alors qu'il commence à raconter son histoire.

Il faut remonter jusqu'aux visions de Fursy, Barontus et Wettin pour trouver une description aussi minutieuse des circonstances qui entourent l'entrée du visionnaire en catalepsie. A la différence de ces derniers, il n'y a aucune maladie précédant le moment où l'âme quitte le corps. En outre, si dans le récit il est signalé que l'âme est sortie du corps[289], le vocabulaire de l'extase n'est pas employé. A la fin, le retour de l'âme est décrit, lui aussi, dans des termes assez précis : Tnugdal est en train de parler avec un ange qui lui a annoncé qu'il devait rejoindre son corps :

> «Et dès que l'ange eut dit cela, l'âme fut de retour et quand elle tenta de se mouvoir, elle sentit aussitôt qu'elle était alourdie par le poids du corps. Car elle ne sentit s'intercaler aucun intervalle ni aucun laps de temps mais, en un seul et même moment, elle parlait avec l'ange et elle se sentit sur terre revêtir son corps»[290].

C – Gottschalk

Les circonstances de la *Vision de Gottschalk* sont déjà connues[291]. Il était de constitution fragile et avait tenté de se faire dispenser de la mobilisation, mais sans succès[292]. Il parvient au camp le dimanche soir mais, le mardi soir, il se couche. Jusqu'au dimanche suivant il reste maître de ses mouvements, mais ne peut parler. Un prêtre est appelé et lui donne la communion. En dehors de cela, depuis qu'il s'est couché, il a cessé de s'alimenter. De ce dimanche au mercredi suivant ses sens s'affaiblissent, il perd la voix, son pouls cesse de battre, son esprit ne réagit plus et son corps gît inanimé. Le mercredi, suivant ce qu'il racontera plus tard, son âme sort de son corps. Seules ses lèvres sont agitées d'un tremblement continu[293]. Le narrateur A place là son commentaire du phénomène. Le dimanche suivant, dernier jour du siège, ses compagnons ramènent Gottschalk vers son village, ils hésitent, on l'a vu, à s'arrêter à l'église de Neumünster, puis ils le portent finalement jusque chez lui. Le narrateur A commence ici le récit du voyage de l'âme, qui était partie le mercredi précédent. A la fin, il raconte les circonstances du retour à la

[289] Wagner, p. 9/12 : *Cum, inquit, anima mea corpus exueret...*

[290] Wagner, p. 55/15-21 : *Et cum hoc dixisset angelus, conversa est anima, et cum se movere conaretur, sensit cito, se mole corporis esse gravatam. Nullum enim intervallum nec unum temporis sensit interesse momentum, set in uno atque eodem temporis puncto in celis loquebatur ad angelum et in terris se sensit induere corpus suum.*

[291] *Supra*, p. 506.

[292] Assmann, rédaction A, c. 1, 2, p. 50/23 – 51/3.

[293] *Ibid.*, c. 1, 3, pp. 50-51.

vie de son héros. Celui-ci reste longtemps presque mort, privé de ses sens, sans manger ni boire pendant cinq semaines. Un jour, à la fin de janvier, il revient à lui, vers la deuxième heure du jour (entre 8 et 9 heures environ). En regardant vers l'est, il voit une grande lumière et croit venu le jour du Jugement. Il est encore en extase, explique le narrateur A. Mais il se croit alors damné, lui et sa famille. Assoupi à nouveau, il se sent, au contraire, retourné dans le lieu de gloire. On l'entend chanter d'une voix angélique. Avant de revenir complètement à lui, il passe ainsi par des moments fluctuants. Son âme, explique encore le narrateur A, répugne à se sentir à nouveau emprisonnée dans le corps. Il finit cependant par se remettre complètement, il glorifie Dieu et recommence à agir humainement[294].

La vision de Gottschalk prend donc place au cours d'une maladie qui dure presque sept semaines au total. Pendant celle-ci, il ne se serait pas nourri et serait resté tout le temps inanimé. Le narrateur A insiste sur les signes de la mort : le seul indice de vie était une sorte de tremblement convulsif des lèvres. Au contraire de Marc, il emploie le vocabulaire de l'extase et même, nous le savons[295], insiste sur le problème de l'âme sortie du corps et de ses rapports avec l'état de mort.

Le rédacteur B est beaucoup plus bref. Il se contente d'abord de situer dans le temps la vision. Gottschalk, dit-il, resta malade sept jours «chez nous», le huitième jour il fut soustrait à la vie, et cinq jours après retourna à son corps[296]. Sauf le mouvement des lèvres, le corps est rigide et froid comme celui d'un mort. Mais on hésite à l'enterrer car on pense que l'âme est encore en lui, engourdie par le poids excessif de la maladie[297]. Le même rédacteur, lui aussi, commente les rapports du corps et de l'âme avant d'entamer le récit, mais il le fait en quelques lignes[298]. Il passe, ensuite, la parole à Gottschalk qui commence un peu à la manière de Tnugdal :

> «Quand mon âme fut délivrée de son corps...»[299]

[294] *Ibid.*, c. 54-56, pp. 140-144.

[295] *Supra*, pp. 534-536.

[296] Assmann, rédacteur B, c. 1, 1, p. 162/15-16. Le rédacteur B ne fait aucune allusion au siège et au retour de Gottschalk inanimé chez lui.

[297] *Ibid.*, p. 162/17-20 : *Alterum vero motum quendam in labiis eius considerantes qui aderant, dum tamen toto corpore rigidus ac frigidus more mortuorum iaceret, eum sepelire non audebant, existimantes adhuc in eo animam esse nimio pondere valitudinis sopitam.*

[298] *Ibid.*, c. 2, 2, p. 164.

[299] *Ibid.*, c. 2, 3, p. 164/24 : *Dum anima mea corpora soluta fuisset...* voir *supra*, n. 289.

A la fin, le retour de l'âme n'est pas non plus décrit, mais le rédacteur résume les cinq semaines de maladie qui suivent. On y trouve les mêmes éléments que chez le rédacteur A, exprimés de façon plus concise[300]. Une phrase, cependant, explique le lent rétablissement de Gottschalk par la lenteur de la descente de l'âme dans le corps[301]. Il n'est pas fait allusion à une quelconque répugnance à l'égard de celui-ci. Le vocabulaire de l'extase est employé également, mais toujours brièvement. Cette concision d'ensemble ne fait pas, cependant, apparaître la rédaction B comme un résumé de l'autre. C'est un récit plus précis et le rédacteur A, par comparaison, semble avoir mis beaucoup plus du sien dans son récit. Indépendamment de l'ordre dans lequel furent recueillies les deux rédactions, l'authenticité paraît toujours plus du côté du rédacteur B que de son prédécesseur probable.

D – Thurkill

Il est préférable de passer immédiatement à la *Vision de Thurkill*, dans la mesure où celle d'Edmund présente un cas particulier. Comme Tnugdal, Thurkill est en bonne santé au moment où il part pour son périple. Mais, par contre, il est dans une situation morale bien meilleure. Comme Gottschalk, c'est un paysan aux bonnes mœurs. Bien que simple et assujetti au travail rural, il pratique l'aumône, dans la mesure de ses modestes moyens, et l'hospitalité. La veille de la fête des saints Siméon et Jude, pendant qu'il draine son champ qui a été inondé par les pluies, il voit de loin un homme qui vient à lui. Au moment où il commence à réciter le *Pater*, celui-ci se trouve subitement devant lui et l'encourage à terminer sa prière. Le visiteur, ensuite, demande à Thurkill où il pourrait être accueilli dans le voisinage. Le paysan lui recommande quelques maisons, mais l'autre émet des jugements divers sur ceux qui lui sont nommés, et Thurkill comprend qu'il connaît ses voisins. Il lui propose donc de le prendre chez lui, mais l'homme lui répond qu'il sait que son épouse héberge déjà deux pauvres femmes. Il ajoute qu'il va maintenant gagner la région de Dengey et qu'il sera de retour dans la nuit. Il passera alors le prendre pour le mener vers son seigneur saint Jacques. Puis il se nomme :

[300] *Ibid.*, c. 25, 2-5, pp. 194-196. Voir *supra*, pp. 535-536.

[301] *Ibid.*, c. 25, 3, p. 194/21-23 : *Finitis autem quinque septimanis anima paulatim corpori suo condescendens membrorum uti cepit officio et alimentis refici ac de loco ad locum moveri temptavit.*

> «Je suis Julien l'hospitalier qui t'est envoyé afin que te soient montrés des secrets cachés aux hommes qui vivent dans leurs corps»[302].

Il lui recommande de se préparer à ce voyage avant de disparaître.

Thurkill rentre chez lui, constate la présence des deux femmes dont saint Julien lui avait parlé, puis, malgré les protestations de sa femme, il se lave la tête et les pieds bien que ce soit un vendredi. Ensuite il se couche dans un lit, qu'il avait fait préparer à part depuis un mois pour garder la continence, sans avoir rien dit à sa femme ou à son fils de la rencontre qu'il avait faite. Quand tout le monde dort, saint Julien apparaît et l'éveille. Comme Thurkill veut se mettre en tenue de voyage, il lui dit :

> «Que pour le moment ton corps reste et dorme sur le lit de repos. En effet, seule ton âme partira avec moi. Mais de crainte que l'on ne croie ton corps mort, je vais laisser en toi un souffle vital»[303].

Il souffle alors dans la bouche du dormeur. Tous deux, comme il semble à Thurkill, quittent à ces mots la maison et marchent directement vers l'est.

Le corps reste ainsi pendant deux jours et deux nuits jusqu'au dimanche soir. Il est insensible et immobile, comme plongé dans un profond sommeil. L'épouse de Thurkill, au matin, va à l'église pour la fête des saints Siméon et Jude et s'étonne de ce que son mari reste au lit. Mais elle attribue cela à la fatigue du jour précédent. Au retour, elle ne peut l'éveiller malgré ses cris et ses récriminations. Le bruit se répandant de ce phénomène étrange, les voisins et les habitants de la paroisse accourent. Mais rien n'y fait. Le diacre vient de l'église avec le viatique, au cas où il serait nécessaire. Le prêtre de la paroisse fait prier pour lui à la messe du dimanche, afin que Dieu permette qu'il puisse se confesser et communier avant de mourir. Dans la soirée du dimanche, ceux qui sont là tiennent conseil, et décident d'ouvrir sa bouche de force avec un coin pour y faire entrer de l'eau bénite – ils pensent ainsi rafraîchir son cœur – mais, pendant ce temps, saint Michel se rend compte depuis le Paradis que Thurkill risque d'être étouffé, et il fait renvoyer l'âme qui se retrou-

[302] Schmidt, p. 6/2-4 : *Ego sum Iulianus hospitator, qui missus sum propter te, ut quedam secreta, que homines adhuc in carne degentes latent, tibi ostendantur.*

[303] Schmidt, p. 6/16-19 : «*Quiescat interim et pauset in stratu quietis corpus tuum; sola enim anima tua mecum abibit. Sed ne corpus tuum extinctum putetur, vitalem in te flatum dimittam*». *Et his dictis paululum insufflavit in os quiescentis.*

ve sans transition dans son corps[304]. Ceci fait, Thurkill s'éveille et se dresse sur son lit. Il prononce le mot *benedicite*, ce qu'auparavant il n'avait pas l'habitude de faire. Puis, tout nu, il sort du lit pour ouvrir la fenêtre sans prendre garde à la foule qui était dans la maison. Tous le croient fou. Mais il regagne son lit, cache sa nudité et parle aux visiteurs normalement. Il leur demande l'heure et la raison de leur venue. Il ne pensait pas avoir dormi plus d'une nuit. Il se dit en bonne santé, refuse de manger avant d'être allé à l'église pour rendre grâce à Dieu et s'entretenir avec le prêtre. Il raconte seulement quelques extraits de sa vision. Au matin il va à la messe, parle avec des voisins et le prêtre. Mais il n'ose pas, à cause de sa simplicité et d'une vergogne de paysan, raconter *seriatim* ce qu'il a vu et entendu. Il faut que saint Julien lui apparaisse en sommeil et le menace pendant la nuit suivante, pour qu'il se décide à tout dire à l'église. Il le fait le jour de la Toussaint, puis celui des défunts.

E – Edmund

La vision d'Edmund est construite de façon plus complexe. Adam raconte d'abord les circonstances qui entourent le voyage, telles que les autres les voient de l'extérieur, lui-même étant présent, sans doute, la plupart du temps. Puis il passe la parole à son frère qui dit ce qui lui est arrivé pendant ce temps.

Dès qu'il fut entré au monastère, nous dit Adam, son frère tomba gravement malade. Il resta en cet état pendant un an et trois mois. Il avait en horreur la nourriture et la boisson, au point qu'il lui arriva parfois de rester pendant neuf jours sans rien prendre d'autre qu'un peu d'eau chaude. Les médecins n'y pouvaient rien. Il restait couché sans forces, ne pouvant se mouvoir sans aide. Mais alors que depuis trois mois son état empirait, à l'approche du dimanche de la Résurrection, contre toute attente il commença d'aller mieux. Il arrivait à se lever et à marcher dans l'infirmerie avec un bâton. Comme arrivait la nuit du mercredi au jeudi saint, poussé par la dévotion, il alla à l'office nocturne appuyé sur son

[304] Schmidt, p. 7/22-24 : *Circa horam vespertinam quidam assistentium circa corpus eius consilium inierunt, ut os eius cum cuneo violenter aperirent atque aquam benedictam ad cor eius refrigerandum inicerent*. On peut hésiter sur le sens de *refrigerare* qui a pu être pris aussi au sens de réconforter ou restaurer. On ne peut savoir si Ralph en 1206 rapprochait ce verbe du *refrigerium* de l'Au-delà. On peut penser aussi qu'il se demandait comment traduire l'effet de l'eau bénite sur le *cor* qui désigne ici peut-être tout autant l'âme que le cœur. Sur le retour précipité de l'âme de Thurkill voir p. 36/17-20 : *confestim sanctus Michael ait sancto Iuliano : «Reduc festinanter virum hunc ad corpus suum, quia, nisi citius reductus fuerit, iam aqua frigida, quam nunc in os suum astantes moliuntur inicere, ex toto pernicioso interitu suffocabitur»*.

bâton. Il y manifesta une très grande ferveur. Il ne cessa de louer Dieu et pleurer jusqu'à l'heure de sexte du jour suivant (entre onze heures et midi). A cette heure, il fit venir deux frères et se confessa à chacun d'eux, l'un après l'autre, avec une grande contrition de cœur, et en reçut l'absolution. Intrigués par ce grand désir de confession, ceux-ci lui demandèrent s'il craignait sa mort prochaine, il répondit que non. Mais il demanda s'il était de coutume que, pendant la nuit du mercredi au jeudi saint, les prieurs, revêtus des ornements sacrés et de l'aube, donnent la discipline aux frères. Cette question fit craindre au confesseur à qui il l'avait posée que son esprit ne fût dérangé par la maladie. La nuit suivante, après avoir un peu dormi, il se leva pour les matines.

Au matin du jour suivant, celui de la Parascève (le Vendredi Saint), comme les frères se levaient à l'heure de prime (entre six et sept heures) pour aller à l'église, ils le trouvèrent gisant à terre dans la salle capitulaire, devant le siège de l'abbé. Il était pieds nus, le corps allongé et droit, le visage fixe comme s'il demandait la *venia*. Le corps était inanimé et privé de mouvements, les yeux enfoncés dans leurs orbites et couverts de sang ainsi que le nez. Tous pensaient qu'il était mort. Cependant, s'il avait les pieds très froids, dans le reste du corps un peu de chaleur paraissait subsister. Le pouls était intermittent. Un souffle très ténu et un mouvement du diaphragme se laissait à peine discerner. En lavant sa tête, sa poitrine, ses pieds et ses mains à l'eau froide, on put percevoir un léger frémissement du corps; cependant, aussitôt, celui-ci redevint inerte et insensible. Ne sachant que faire, ceux qui l'avaient relevé le ramenèrent sur son lit et des frères furent désignés pour le veiller.

Sur ces entrefaites, on découvrit que le crucifix, qui servait à l'adoration du Vendredi Saint, était taché de sang à l'endroit de la blessure du côté et sur le pied droit. Les sacristains de l'église avaient descendu cette croix de l'autel avant le Carême, et l'avaient déposée entre le mur et l'autel, puis l'avaient laissée là. Non loin, on retrouva aussi les chaussures et le bâton d'Edmund. Tous les frères alors se réunirent dans la salle capitulaire et, après avoir délibéré, reçurent tous la discipline avec une grande contrition de cœur. Puis ils se prosternèrent dans l'église pour réciter les sept Psaumes de la pénitence. Mais Edmund resta dans le même état pendant tout le jour et la nuit suivante, le lendemain également, jusqu'au coucher du soleil. On essaya, sans succès, de lui faire ingérer divers sucs de plantes. On lui mit des emplâtres. On piqua et frotta avec des épines la plante de ses pieds, sans provoquer autre chose qu'une légère rougeur des joues et un peu de tiédeur sur le corps. Son visage montrait des alternances de lividité et d'animation. On fit aussi sonner, en vain, une grande corne à ses oreilles.

Le samedi soir, avant les complies, les cils d'Edmund commen-

cèrent à s'agiter et ils parurent flétris comme s'ils avaient été passés à l'eau bouillante, tandis qu'un liquide couleur safran coulait sur ses joues. Les frères se réunirent dans l'attente de sa réanimation. Ils virent alors – Adam semble avoir été présent à partir de là[305] – ses lèvres bouger, pendant que sa gorge faisait comme un mouvement de déglutition. Puis Edmund poussa plusieurs soupirs et articula des paroles incompréhensibles. Revenant à lui, il prononça à haute voix des invocations à la sainte Vierge. Il dit notamment :

> «Pourquoi dois-je perdre une si grande joie? et encore : Ma dame sainte Marie, quand retrouverai-je la si grande joie que j'ai perdue!»[306].

Ensuite, paraissant sortir d'un profond sommeil, il se mit à pleurer et à s'agiter avant de parler.

Cherchant, d'abord, de la main son bâton, il demanda aux frères d'aller le prendre auprès de la colonne ainsi que ses chaussures pour retourner à l'infirmerie. Mais ses frères lui ayant fait remarquer qu'il s'y trouvait déjà, il s'étonna de n'être pas allé aux matines avec eux. Apprenant que deux jours s'étaient écoulés, il s'écria :

> «O mes frères, ne devions-nous pas aller adorer la croix du Seigneur au jour de la Parascève et ne l'avons-nous pas encore adorée ensemble?»[307].

Les frères lui dirent alors que cela avait été fait la veille. Mais lui affirma qu'après être allé à l'église, il n'avait ressenti aucune maladie, et il exprima le désir d'adorer la croix. On la lui apporta et il l'embrassa en pleurant, tout en rendant grâce longuement au Rédempteur.

Pendant que les frères allaient à la collation qui précède les complies, il raconta à un de ses proches, qui était resté avec lui (peut-être Adam lui-même?), en résumé, ce qui lui était arrivé. Peu après, cependant, il apparut tout à fait remis de sa maladie et alla à l'église sans aide, ce qu'il n'avait pu faire depuis presque onze mois. Il suivit les offices et assista, suivant la coutume de cette église, à la

[305] Thurston, p. 242. Jusque là Adam désigne les *fratres* qui veillent son frère comme les sujets de l'action. Dès que ceux-ci ont alerté la communauté, il parle à la première personne du pluriel : *Paulo ante vero labia quoque eius moveri vidimus...*

[306] Thurston, p. 242 : *non hoc frequentissime repetebat : «pro quo, precor, perdo tam magnum gaudium?» Et iterum : «domina mea sancta Maria, quando recuperabo tam grande quod nunc perdo gaudium».*

[307] Thurston, p. 243 : *«O, inquit, nonne, fratres, crucem dominicam in die parasceve adorare debueramus et adhuc in commune non adoravimus?».*

représentation de la Résurrection, de la rencontre des saintes femmes avec les anges et de celle de Marie avec le Christ. Il refusa cependant de raconter complètement à ses frères ce qui lui était arrivé. Il en réserva la primeur aux deux confesseurs qui lui avaient déjà donné l'absolution le jour du Jeudi Saint.

Adam, ensuite, reproduit le récit d'Edmund lui-même. Celui-ci le reprend depuis une période antérieure au Carême précédent. A cette époque, il se préparait à l'éventualité de la mort, et il demandait à Dieu de lui révéler le sort futur des âmes. Une nuit, à l'approche du Carême, il s'endormit un peu, contrairement aux autres jours. Une personne vénérable lui apparut et lui parla. Elle lui promit que ses vœux seraient exaucés. En attendant, il devait redoubler de prière et demander aussi à certains religieux qu'on lui nomma, ainsi qu'aux religieuses d'un monastère bien connu de lui, de l'assister de leurs prières. Puis l'homme disparut en même temps que le sommeil. Six semaines après, Edmund affirma avoir alors reçu la discipline de ses deux confesseurs, dans la salle capitulaire, au soir du Jeudi Saint : une fois pour ce jeudi-là et cinq fois pour les cinq jeudis précédents, où la maladie l'avait empêché de la recevoir. Il en résulta pour lui une abondance de larmes qui se prolongea tout le jour. Pendant la nuit suivante il s'endormit avant le moment des matines.

C'est alors qu'il entendit une voix lui demandant de se lever, et d'aller adorer la croix qui se trouvait derrière l'autel de saint Laurent. Il s'éveilla et alla – pensait-il – avec les frères aux matines. Mais, dans le vestibule qui mène à l'église, il rencontra l'un de ceux qui lui avaient donné la discipline. Celui-ci invita Edmund et les frères à la recevoir dans la salle capitulaire. Ceci fait, Edmund alla, seul, jusqu'à l'autel où il savait trouver la croix. En approchant, il déposa ses chaussures et, à genoux sur le pavé, tenant son bâton en main, inclinant fréquemment la tête, il progressa vers la croix. Avant cela, il ignorait tout à fait que celle-ci se trouvait là. L'ayant vue, il s'allongea par terre pour l'adorer puis s'approcha à genoux pour baiser les pieds du crucifix en pleurant. Mais, ce faisant, il sentit soudain des gouttes liquides tomber sur son front. Il y porta les doigts et vit qu'il s'agissait de sang. Levant les yeux il vit du sang qui sortait de la plaie au côté du Seigneur, comme lorsque la chair d'un vivant est ouverte d'un coup de lancette. Le lieu était obscur mais, de chaque côté du crucifix, brillaient deux flammes comme s'il y avait deux cierges placés là. Il reçut dans sa main ouverte des gouttes de sang qui provenaient de la plaie et s'en lava les yeux, les oreilles et les narines. En outre, il en avala une petite quantité, sans savoir s'il péchait ou non en faisant cela. Le reste, il le garda dans son poing fermé.

A ce moment-là, il vit soudain les deux lumières s'éloigner vers la partie méridionale de l'autel. Lui qui se trouvait à la partie nord, c'est-à-dire à droite du crucifix, se mit à les suivre. Mais parvenu là où elles se trouvaient, il entendit un bruit derrière lui et, en se retournant, il vit le frère dont il avait reçu la discipline. Aussitôt, sans savoir comment, il se retrouva dans la salle capitulaire. Bien qu'il eût déjà répété six fois sa confession, entendu six fois la prière en réponse de celui qui lui avait donné la discipline, et reçu également six fois sa bénédiction avec l'absolution, il éprouva le désir de répéter sa confession et d'être frappé encore, car chaque coup provoquait chez lui une douceur et un bienfait inexprimable. Il se prosterna donc devant le frère qui était assis, revêtu de blanc, sur le siège abbatial. Il répéta le *Confiteor* et reçut à nouveau l'absolution. Au moment où il répondait *Amen*, un homme âgé au visage angélique, vêtu de blanc, se dressa devant lui. Il lui demanda de le suivre en le prenant par la main droite. Edmund ajoute alors :

> «Là, pour la première fois, je me sentis ravi en extase»[308]

Le frère à qui il raconte tout cela l'interrompt alors. Il lui demande s'il pense toujours que lui-même ou un autre ancien lui a donné la discipline cette nuit-là, et qu'ils étaient revêtus de vêtements blancs. Edmund, surpris, lui demande à son tour s'il n'en a pas été ainsi. L'autre lui explique que c'est non seulement faux, mais contraire à la coutume du monastère. Pourtant, Edmund était certain alors d'avoir été éveillé et d'avoir tout ressenti corporellement. Il a senti les coups et entendu la voix en étant sûr que c'était celle de son interlocuteur. Il raconte qu'après la séance de discipline à la salle capitulaire, pendant la nuit du Jeudi Saint, il pensait être resté sur place jusqu'à la fin des matines. Il avait été alors alerté par le bruit des pas des frères sortant de l'office et il avait regagné son lit. En sortant de la salle, il avait vu devant lui le frère Martin. Il était allé aussi aux matines du Vendredi Saint. Au moment du début du troisième nocturne, il avait été alerté par le bruit du pas d'un homme sur le pavé et avait gagné la salle capitulaire. Ce qu'il n'arrivait pas à comprendre, c'est comment il avait pu revenir, plus tard, depuis l'autel jusqu'à l'infirmerie sans bâton, en suivant un chemin obscur et difficile, et où il y avait quatre ou cinq marches à franchir. Le seul fait qui restait imprimé dans son esprit était qu'auprès de l'autel et de la croix, il pensait être physiquement présent.

[308] Thurston, p. 250 : *Hic primum sensi me in excessu mentis raptum.*

2 – Le pathologique et l'anormal

Le départ de l'âme en voyage pour l'Au-delà ne s'effectue pas toujours de la même façon. Même pour les auteurs de cette époque, le phénomène ne va pas de soi. La plupart d'entre eux montrent l'extase au terme d'une maladie plus ou moins longue. Tous ne la décrivent pas en détail, mais la tendance à insister sur son déroulement et sa progression, présente au tout début du genre littéraire, s'accroît considérablement à partir de la *Vision de Tnugdal*. L'état qu'elle semble provoquer, la catalepsie plus ou moins prolongée, s'accompagne des signes d'une mort quasi complète. C'est pendant ce temps-là que l'âme voyage, détachée du corps. Certains auteurs font intervenir le sommeil comme médiateur entre la maladie et l'extase, d'autres, peu nombreux, transforment le voyage en rêve. De toute façon, on sent de plus en plus présent le souci de comprendre comment le phénomène se produit, sans que l'on parvienne à résoudre le problème. Quand on arrive à la fin du XIIe siècle, cette incertitude, jointe à l'atmosphère de doute qui règne sur la nature même du contact avec l'Au-delà, entraîne l'abandon du genre littéraire. Mais, auparavant, plusieurs tentatives pour le prolonger avaient été faites, dont la plus paradoxale est celle du *Purgatoire de Saint-Patrick*, où Owen voyage avec son corps. En réalité, aucune voie n'était pratiquable en conservant les données initiales du genre, il faudra en changer.

A – Les portes de la mort

La maladie intervient dans 25 visions sur 36, mais elle n'est pas décrite toujours de la même façon et, surtout, les modes de transition entre la maladie et l'extase ne sont pas identiques.

a – La progression de la maladie

Il est des cas où la maladie est simplement signalée, sans que l'on puisse en connaître la nature ni l'évolution. Agustus est tombé subitement malade comme Baldarius, le moine de Wenlock, Merchdeorf, Rotcharius, Adelmar et Eadulf. Toutes ces visions, sauf celle du moine de Wenlock, sont des textes courts où le narrateur procède de façon allusive, pressé d'aller à l'essentiel. Le type de maladie est rarement précisé. Seneca semble avoir été frappé de la peste[309], de même qu'Adelmar[310]. Rénier de Saint-Laurent est le seul qui expose clairement les causes supposées de l'état de Jean : une saignée imprudente a provoqué un accès de fièvre qui a enflammé son cer-

[309] Godman, v. 1616.
[310] *Annales*, p. 59.

veau[311]. Sinon, même quand l'évolution du mal est décrite, les symptomes ne sont pas liés à une origine définissable. Au contraire des rédacteurs de *miracula*, ceux des visions n'ont aucun souci de vraisemblance médicale[312].

Par contre, l'évolution les intéresse davantage. Fursy est saisi brutalement par la maladie. Il rentre à la maison en s'appuyant sur le bras de quelqu'un, puis il ne peut plus voir ni marcher et on le transporte sur un lit *quasi iam mortuus*[313]. Barontus reste couché au moment des matines à cause d'un accès de fièvre. Il éprouve de violentes douleurs, s'agite, cesse de pouvoir parler et montre sa gorge du doigt. Puis il étend ses bras contre ses flancs, ferme les yeux et reste allongé *semivivus*. Il ne bouge plus, et les frères qui le gardent en chantant des psaumes toute la journée s'aperçoivent, le soir venu, que son état empire. Ils pensent qu'il est mort et que son âme n'est plus en lui[314]. Drythelm est souffrant pendant des jours (*per dies*), son état s'aggrave progressivement jusqu'à ce qu'il soit réduit à toute extrémité, et il meurt[315]. Le héros de la Lettre 115 semble être resté paralysé pendant deux ans avant son extase[316]. Seneca est malade longtemps *dubia sub morte*[317]. Wettin éprouve d'abord des difficultés digestives et demeure très fatigué, mais sans voir approcher la mort, du samedi au mardi soir[318]. Bernold pendant quatre jours est de plus en plus malade, jusqu'à ce qu'il finisse par rester inanimé[319]. La progression du mal est notée également chez le premier moine de Saint-Vaast. Au bout de trois jours il est à l'article de la mort[320]. Richard de Saint-Vanne décrit l'évolution de la maladie du second moine dans des termes à peu près semblables, sans en noter cependant la durée[321]. Orm reste inanimé treize jours[322]. Jean de Saint-Laurent,

[311] PL 180/177.

[312] Voir P. A. Sigal, *L'homme et le miracle*, pp. 227-264. Les descriptions de maladies dans les recueils de *miracula* sont, certes, souvent peu explicites, mais elles existent, ne serait-ce que pour mettre en valeur le miracle, tandis que, dans nos visions, le vocabulaire employé reste au niveau du symptomatique.

[313] 2, 3.

[314] Krusch, pp. 377-378.

[315] Colgrave, p. 488.

[316] Tangl, p. 249/28-31.

[317] Godman, v. 1617.

[318] Dümmler, I-II, p. 268.

[319] PL 125/1115 D.

[320] *Chronicon*, p. 381/30-33.

[321] *Ibid.*, p. 386/49-53.

[322] Farmer, p. 77.

avant son extase, voit son mal s'accroître pendant quatre jours[323]. C'est aussi au terme d'une longue maladie qu'Heinrich finit par tomber en catalepsie[324]. Enfin Albéric est, lui aussi, la proie d'une langueur croissante[325].

Les grandes visions de Gottschalk et Edmund apparaissent ainsi comme le point culminant d'une tendance, manifestée dès l'origine, du genre littéraire. La description est simplement devenue plus fouillée. Dans la plupart des cas on sent que les rédacteurs veulent surtout montrer comment le visionnaire est arrivé aux portes de la mort. Seuls trois d'entre-eux les franchissent effectivement suivant les récits : Maximus, Drythelm et Eadulf. Dans les deux derniers cas, il s'agit d'un miracle, nous l'avons vu[326], suivi logiquement d'une résurrection. Valerius du Bierzo n'emploie pas le terme *miraculum* à propos de Maximus, mais le processus est le même[327]. Ces trois cas sont cependant exceptionnels. Les autres visionnaires demeurent, pendant le départ de l'âme, dans un état intermédiaire entre la vie et la mort.

b – Les signes de la vie

Certains rédacteurs s'efforcent d'énumérer les signes de vie qui demeurent visibles sur le corps. Le plus souvent un léger souffle est perceptible par les narines ou en tâtant la poitrine. Le fait est rapporté pour Bernold, le premier moine de Saint-Vaast, Boso, Orm, Gunthelm et Edmund. Chez ce dernier, Tnugdal et Bernold on discerne une certaine chaleur ou une rougeur du visage. Le phénomène est rarement expliqué. Hincmar dit, à propos de Bernold, qu'on sentait en tâtant sa poitrine que le *spiritus* était encore en lui[328]. Le rédacteur de la *Vision de Gunthelm* préfère parler d'un *vitalis flatus*[329], Sigar emploie l'expression *vitalis spiritus* à propos d'Orm, mais pour

[323] PL 180/177.

[324] Steinmeyer, p. 491.

[325] Inguanez, pp. 86-87.

[326] Voir *supra*, pp. 230-235 et p. 446, n. 169.

[327] Diaz y Diaz, p. 45 : *Prouenit ut eodem tempore graui inualescente egritudine corporali molestia percussus moreretur, et post multo orarum spatio reuerteretur in corpore.*

[328] PL 125/1115 B : *Quarta autem die hora nona velut exanimis jacuit, adeo ut non posset in eo sentiri halitus, nisi per vices, qui manum suam mittebat ad os illius, vel super pectus ejus, vix sentiebat in eo adhuc spiritum esse : rubor tamen in facie magnus erat, et sic jacuit usque ad mediam noctem.*

[329] Constable, p. 106 : *Percussus itaque frater sensus corporeos amisisse uidebatur, et sic iacens per triduum semiuiuus, intuentium se aspectui magis mortis quam uitae praetendebat se incolam esse. Et igitur iam non mortuo, sed quasi in extremo uitae perducto, et apertis luminibus proprio tamen officio carentibus, solum uitalem flatum tenuiter in pectore retinenti, sanctus apparuit Benedictus.*

signaler qu'il est parti[330]. Barontus, on s'en souvient, avait expliqué que Raphaël avait laissé en lui son *spiritus*, tout en emportant l'âme[331]. Ralph de Coggeshall avance une théorie un peu analogue : saint Julien souffle dans la bouche du corps de Thurkill pour qu'il ne paraisse pas mort[332]. Mais Adam d'Eynsham ne dit rien de semblable, et le rédacteur A de la *Vision de Gottschalk* réfute même la possibilité que quoi que ce soit puisse rester dans le corps, puisque l'âme est indivisible et unique[333]. Il est donc ramené à la théorie du miracle, où il rejoint Bède et Siméon de Durham ainsi que Valerius du Bierzo, bien que ce dernier n'ait pas prononcé le mot. Mais son originalité par rapport à ses prédécesseurs est qu'il maintient l'existence d'un signe de vie : la palpitation convulsive de la lèvre, signalée aussi par le rédacteur B[334].

c – Les signes de la mort

Un bon nombre des récits insistent parallèlement sur les signes de la mort. C'est Marc qui en donne le plus grand nombre, mais il le fait en imitant un texte de Pierre Damien[335]. La plupart se contentent de dire que leur héros est *semivivus* ou *quasi mortuus*, comme Ba-

[330] Farmer, p. 77 : *Qua expleta ebdomada, quadam nocte, circa galli cantum, cunctis qui aderant visum est quod ab eo funditus vitalis spiritus recessisset corpus remansisset exanime.*

[331] *Supra*, p. 173 et suiv.

[332] Schmidt, p. 6/16-19 : *...dixit ei sanctus* : «*Quiescat interim* etc. Cf. n. 303 *supra*.

[333] Assmann, Rédaction A, c. 1, 4, p. 52/3-10 : *Quod si ita est, miraculose interim a deo motus quidam corpori provisus est, quo tamen ceteris membris immotis os solum palpitavit : quatinus in opinionem homines ducerentur naturaliter ipsum vivere, ne, si vitali prorsus careret signo, illud subterrarent, priusquam anima hoc repeteret. Nam cum anima in sui natura simplex, sicut ex partibus non est compacta, sic nec in partes distribui patiatur, partim evagari a corpore, partim in ipso remanere non poterat. Alioquin homo vere mortuus non fuisset.*

[334] Assman, Rédaction B, Prologue, 4, p. 162/6-7 : *Nunc vero miraculum, quod Deus apud nos operatus est, describendum suscepimus*; et c. 1, 1, p. 162/17-20 : *Alterum vero motum quendam in labiis eius considerantes, qui aderant, dum tamen toto corpore rigidus ac frigidus more mortuum iaceret, eum sepelire non audebant, existimantes adhuc in eo animam esse nimio pondere valetudinis sopitam.*

[335] Source signalée par N. Palmer, *Visio Tnugdali*, p. 13 : Wagner, p. 8/7-21 : *Et tunc verbotenus corpus exanime continuo corruit, ac si nullatenus spiritus antea ibi fuisset. Assunt signa mortis, crines candent, frons obduratur, errant oculi, nasus acuitur, pallescunt labia, mentum cadit et universa corporis membra rigescunt... Ab hora quasi decima in quarta feria usque ad eandem ipsam horam in sabbato mortuus jacebat nullo in eo remanente vite signo, excepto, quod calor modicus in sinistro corpore ab his, qui diligenter corpus palpare studuerant, sentiebatur. Ea propter ipsum corpus subterrore noluerant, eo quod colorem in ipsa ejus partiuncula sentiebant*; Pierre Damien, *Opusculum quinquagesimum. Institutio monialis*, PL 145/738 BC : *Interea, dum hebescentes oculi contabescunt, dum pectus palpitat, raucum guttur anhelat, dentas paulatim nigrescunt et quamdam velut aeruginem contrahunt; pallescunt ora, membra cuncta rigescunt; dum haec itaque et hujus*

rontus, Bernold, Adelmar, Boso, Orm, Gunthelm, Albéric ou Gottschalk suivant le rédacteur B. Le terme *exanimis* est aussi employé pour Baldarius, Bernold, Orm, Tnugdal et Edmund. Sinon on signale l'absence de mouvements (Barontus, Heinrich, Albéric, Gottschalk, Edmund et Thurkill), l'insensibilité (Boso, Albéric, Edmund, Thurkill), la froideur des pieds (Fursy, Edmund). Le pouls est mentionné dans le cas d'Edmund pour qui, d'ailleurs, les notations cliniques sont les plus précises, et dans celui de Gottschalk. C'est pour Gottschalk, Edmund et Thurkill que l'effort d'observation est le plus poussé. On y ajouterait Tnugdal, si Marc n'avait puisé sa description ailleurs. Cependant on ne peut exclure, chez les autres aussi, une recherche de présentation savante d'un cas extraordinaire. Si l'on compare les rédactions A et B de la *Vision de Gottschalk*, on constate que la seconde est beaucoup plus sobre. Elle se contente de dire que le corps était rigide et froid comme celui des morts, le seul signe de vie restant le mouvement des lèvres[336].

B – De la maladie à l'extase

a – L'extase

L'extase elle-même est rarement présentée seule, sans préambule. C'est pourtant ce que font Valerius du Bierzo, à propos de Bonellus, ainsi que les rédacteurs des visions de la Pauvre Femme, de Flothilde et du moine de Vaucelles. Gunthelm et Tnugdal sont dans le même cas, mais dans des circonstances différentes. Bonellus et la Pauvre Femme sont tous deux *in extasi raptus ou rapta*. Pour le premier, Valerius ajoute in *excessu mentis*. Ce sont là des termes techniques[337] qui ne sont pas en eux-mêmes descriptifs. Ils sont employés dans des textes brefs où l'on veut rapidement amener l'esprit du lecteur vers l'essentiel. Les préliminaires sont sans importance, c'est le message qui compte. Pour Flothilde nous avons été amené à penser que la plupart de ses visions étaient nocturnes[338]. Il s'ensuit que le ravissement peut fort bien s'être fait en songe. En outre, il s'agit d'une série de textes brefs. Gunthelm et Tnugdal représentent des cas différents. Les textes sont de moyenne longueur ou très longs. C'est la mise en scène qui les met à part. Gunthelm est assommé par un démon et Tnugdal tombe comme sous le coup d'une embolie. Aussitôt après, leurs corps, comme celui des autres vision-

modi tanquam vicinae morti praecedentia famulantur officia, adsunt omnia gesta simul et verba.

336 *Supra*, n. 334.

337 Voir P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur*, Stuttgart 1981, pp. 45-53.

338 *Supra*, p. 393.

naires, sont à demi morts eux-aussi. Au retour de leur voyage, les deux hommes vont changer de vie ou confirmer leur propos monastique. Leur extase est, en fait, incluse dans un schéma de mort subite présumée. Ils présentent une variante du cas général. Bernold ou Gottschalk ont eu le temps de recevoir les sacrements, leur vie antérieure était sans reproche. Thurkill n'a pu les percevoir, mais lui aussi menait une existence édifiante. Ce n'est pas le cas des autres. Qui plus est, Gunthelm et Tnugdal sont des chevaliers. Ce sont même, avec Owen, les seuls guerriers dont on met en avant la spécialité et la force physique : Charles le Gros, l'empereur, Heinrich, Boso et Orm sont là à d'autres titres. La mort subite est le risque couru par les hommes de cette espèce. Si Gunthelm part à la Croisade, si Tnugdal continue à vivre comme il l'a fait jusque là, c'est ce qui peut leur arriver. Leur mode de départ en extase est donc lié à la leçon à tirer de leur exemple.

b – La maladie spirituelle et la *Vision de Vaucelles*

Reste le moine de Vaucelles[339]. C'est un cas à part et même un cas extrême. Non seulement il n'est pas malade, mais il est ravi en extase à l'état de veille. Il appartient à un monastère menacé par les brigands, et où les moines se sentent contraints de se défendre par les armes. Ils veillent donc ainsi chaque nuit, sur la défensive, tout en sachant que cette attitude est contraire à la règle. Le moine qui écrit, et qui est en même temps le héros de l'aventure, raconte qu'au deuxième dimanche de l'Avent 1195, pendant les matines, il voit entrer dans le chœur un homme vénérable, aux cheveux et à la barbe blancs, en habit monastique. Celui-ci, le regardant d'un air joyeux, va vers l'autel, y pose les mains et fixe son regard sur le crucifix jusqu'à la fin du Psaume 50 que les moines étaient en train de psalmodier. A la fin du psaume, l'homme sort par le même chemin, en regardant encore le moine qui n'ose pas raconter l'affaire. Deux semaines après, au dimanche qui précède Noël, la même apparition se renouvelle, de la même façon. Le visionnaire se décide alors à se confier à son confesseur. Celui-ci lui conseille de prier Dieu qu'il veuille bien lui révéler la signification du phénomène. C'est ce que fait le moine jusqu'au mercredi qui précède la Parascève. Ce jour-là, après tierce, à l'issue du chapitre, il ne peut se mettre au travail, saisi par une grande envie de prier. Il va chercher sa coule au dortoir, entre à l'église et se met à genoux devant le premier autel venu. Il passe en revue ses péchés qui le plongent dans le désespoir, et il se

[339] *Supra*, n. 133.

prend à penser que jamais il n'arrivera à savoir ce qu'il cherche. Il prie d'abondance de cœur plus que des lèvres. C'est alors qu'une colombe de très grande taille lui apparaît, placée entre son visage et l'autel. Elle étend sur lui son aile gauche tandis qu'il embrasse son cou de la main droite. Il se retrouve sur son dos sans savoir comment. La colombe s'envole, traverse la fenêtre vitrée située vers le faîte de l'église à l'ouest, et ensuite oblique vers l'est. Au retour, après avoir visité l'Au-delà, il survole l'abbaye accroché au cou de l'ange en qui s'est transformée la colombe. De loin, il voit son propre corps devant l'autel, dans la même position qu'au moment du départ. Il répugne à rejoindre celui-ci, mais il le faut. Aussitôt il se retrouve dans son corps, sans savoir comment cela s'est fait[340].

Trois choses sont à remarquer : c'est le moine lui-même qui raconte et écrit sa propre histoire, aucun terme relatif à l'extase n'est utilisé dans le récit, et il n'y a pas de maladie préparatoire. Baldarius, qui avait été enlevé par trois colombes, était tombé malade et son âme avait quitté son corps[341]. Mais son récit, à la première personne, était écrit par Valerius. Celui-ci pouvait avoir interprété ses paroles. Cependant, le retour était raconté dans des termes analogues à ceux du moine de Vaucelles, sauf que Baldarius n'avait pas vu son corps de loin : après avoir survolé plusieurs pays, il descend subitement, retourne dans son corps et ouvre les yeux[342]. Fursy et Barontus, chacun à leur manière, avaient survolé leurs corps. Le premier avait, comme le moine de Vaucelles, répugné à le réintégrer[343]. Lui aussi avait été enlevé par des ailes, mais elles s'étaient révélées appartenir à des anges. En outre, il avait vu comment il entrait dans son corps, par une ouverture dans sa poitrine[344]. Barontus l'avait retrouvé sans mouvement de recul, mais il était entré par la bouche[345]. Le moine de Wenlock avait été emporté par des anges, il avait vu son corps avant d'y retourner et l'avait pris en horreur, mais il y était rentré sans savoir comment[346]. Pour trouver un autre exemple d'une âme enlevée par un oiseau, il faut attendre Albéric, au début du XIIe siècle. Mais la colombe l'avait attrapé par les cheveux avec son bec[347], et il ne savait pas comment il avait réintégré son corps[348]. Ni Fursy, ni Barontus, ni Albéric n'emploient le vocabulaire de l'extase pour définir leur expérience, au contraire de Baldarius et

[340] Schmidt, pp. 162/46 – 163/1.
[341] Diaz y Diaz, p. 59.
[342] Diaz y Diaz, p. 61.
[343] 17/1-6.
[344] 17/10-11.
[345] Krusch, p. 393/1-7.
[346] Tangl, 15/3-10.
[347] Inguanez, p. 87.
[348] *Ibid.*, p. 102.

du moine de Wenlock. Par là, ces derniers se rapprochent du moine de Vaucelles. Ces remarques ne permettent pas de définir un type de vision particulier, car les critères ne se recouvrent jamais complètement. Il s'agit plutôt d'une tradition littéraire commune à laquelle sont faits des emprunts. Le transport par des ailes permet d'introduire le survol du monde, et du corps; d'y joindre éventuellement la répugnance à l'égard de ce dernier et, parfois, d'omettre le vocabulaire de l'extase. Les quatre éléments ne se retrouvent ensemble que dans la *Vision du moine de Vaucelles*.

Ce dernier texte se singularise, de plus, par l'absence de maladie. Mais cela ne veut pas dire que le départ de l'âme ne soit pas préparé. Il l'est, en fait, par l'état spirituel où se trouve le moine. Sa communauté s'est placée dans une situation irrégulière, et le visionnaire reviendra avec la mission de mettre fin à cet état de choses. Les deux apparitions pendant le temps de l'Avent se situent au moment de la récitation du Psaume 50, un chant de pénitence. Le moine, sur le conseil de son confesseur, prie pour obtenir une révélation, mais il finit par douter d'y parvenir à cause de ses péchés. L'arrivée de la colombe se situe au moment où il désespère d'arriver à ses fins et pendant un temps de pénitence : le Mercredi Saint. La progression de la maladie est remplacée par l'accroissement de l'anxiété. Le visionnaire ne parvient pas aux portes de la mort, mais à celles du désespoir. Il entre en extase, lorsqu'il se met à prier de cœur plus que de bouche. Son ravissement est produit par une entrée en lui-même. Le mécanisme quasiment technique de l'extase est spiritualisé et intériorisé. Ce qui est à remarquer aussi est que cette issue est préparée par deux apparitions. L'homme se révélera, plus tard, être saint Benoît lui-même, dont il recevra le message à transmettre. Mais on peut rapprocher ses deux incursions dans le chœur de l'église de l'arrivée de la colombe. Tous deux viennent on ne sait d'où et repartent par des moyens surnaturels. Le mode de présentation est celui d'une apparition, dans les deux cas. Ainsi, deux phénomènes spirituels du même ordre se produisent, mais le second est le point de départ de la vision. L'apparition du guide se produit toujours immédiatement après le déclenchement de la phase finale de l'extase. C'est le cas pour le moine de Vaucelles, qui est déjà entré en lui-même au moment où survient la colombe. Nous sommes ainsi ramenés par une voie particulière au cas général. Mais les apparitions préalables permettent de mieux saisir l'enchaînement des deux éléments du processus.

c – La sortie de l'âme

La fonction de la maladie est donc d'acheminer le visionnaire vers un état de mort présumée. Même si celle-ci peut être amenée subitement, dans des cas particuliers, l'accroissement progressif de

l'état pathologique permet de mettre mieux en évidence le moment où le corps arrive à l'article de la mort, sans passer de l'autre côté. Le cas du moine de Vaucelles nous fait progresser un peu dans la compréhension du phénomène. La privation graduelle de l'usage des sens peut avoir une signification pénitentielle. Le malade ne peut plus boire ni manger, il perd l'usage de la parole. Ce sont des signes de la mort, nous l'avons vu, et on insiste sur eux plus encore au XIIe siècle qu'auparavant. Mais la pénitence consiste aussi, qu'elle soit le fait du moine ou du pénitent ordinaire, à restreindre l'usage des sens. L'ascèse est un moyen de s'approcher des portes de la mort sans les franchir. Au-delà il y a l'extase, la sortie de l'âme.

Le moine de Wenlock relie directement les deux phases de l'expérience :

> «Il disait qu'il avait été subitement délivré de la pesanteur du corps par la douleur d'une violente maladie»[349].

Il peut s'agir d'une simple formule de style, mais cela peut tenir aussi à l'idée que l'on se fait de l'âme. Suivant le rédacteur B, ceux qui hésitent à enterrer Gottschalk pensent que son âme peut être engourdie par le poids de la maladie, et l'âme de Tnugdal sent le poids de son corps quand elle y est de retour[350]. Il y a donc un lien entre le corps et l'âme, et celle-ci y est emprisonnée. Encore une image classique, mais qui correspond peut-être à une conception courante. Il faut se souvenir que toutes ces visions mettent en scène une âme qui a la forme du corps. Si, par nature, elle est légère – Barontus se sent comme une feuille morte soulevée par le vent[351] – il faut bien qu'elle soit retenue dans le corps d'une manière quelconque. Les conceptions du moine de Wenlock et du rédacteur B paraissent contradictoires. Dans un cas la violence de la maladie libère l'âme, dans l'autre elle l'engourdit[352]. Dans les deux, cependant, intervient la notion de poids. Le léger est retenu par le pesant. La mort libère inévitablement, et elle est le point d'aboutissement possible de la maladie. Il y a donc une rupture qui se produit au terme du processus. La maladie s'appesantit, comme le corporel, mais elle finit par lâcher prise. En fait, ceux qui portent le corps de Gottschalk envisagent une situation en cours, le moine de Wenlock considère son terme.

[349] Tangl, p. 8/16-17 : *Dicebat quippe se per violentis egritudinis dolorem corporis gravidine subito exutum fuisse.*

[350] *Supra*, n. 334 et 290.

[351] Krusch, p. 393/1-3 : *Sed inmensa Dei clementia misit ventum, qui me levavit in altum et in ictu oculi portavit me usque super ipsum tectum, ubi corpus meum iacebat mortuum*; 6-7 : *Et iterum vento flante, intravi per os meum in corpus meum...*

[352] *Supra*, n. 334 et 349.

Plusieurs visions placent ainsi l'extase immédiatement à l'issue de la maladie. Elles sont même assez nombreuses, mais les modalités changent. Alcuin et Aethelwuf décrivent brièvement aussi bien la maladie que l'extase de Seneca et Merchdeorf. De même Valerius de Bierzo expédie le tout en moins d'une phrase, en employant un vocabulaire quasiment technique : *Quum autem... graue egritudine oppressus iacerem exanime... anima mea egressa est e corpore*[353]. Sur ce modèle on peut, avec des variantes, décrire n'importe quel processus de départ de l'âme. La différence entre les textes provient de l'attention plus ou moins grande apportée à la description de la maladie. Mais, comme Valerius, la plupart des auteurs juxtaposent les deux éléments sans se risquer à expliquer la manière dont peut se faire l'enchaînement. Boso, par exemple, *infirmitate correptus ad extrema pervenisse visus est... Permodicum enim ore et naribus trahens flatum, per tres dies raptus ab humanis rebus quasi mortuus sine ullo sensu permansit*[354]. Il n'est pas procédé autrement dans les cas d'Adelmar et de Jean de Saint-Laurent. Sur cette pente on peut aller jusqu'à omettre de signaler la sortie de l'âme. Hincmar décrit l'état de Bernold, sa maladie puis son entrée en catalepsie; or c'est seulement au début du récit mis dans la bouche du visionnaire que se situe le passage dans l'autre monde : *Ductus de isto saeculo ad aliud saeculum, veni in quemdam locum...*[355]. Même méthode pour Heinrich von Ahorn. Le récit du départ est séparé du préambule pathologique, et il commence directement avec l'apparition de deux jeunes gens vêtus de blanc qu'il voit arriver[356]. Albéric, qui parle à la première personne, voit également survenir ainsi la colombe. Auparavant la maladie a abouti à une catalepsie de neuf jours, *in quo spatio admirabilem vidit visionem*[357].

On pourrait supposer que Richard de Saint-Vanne pratique autrement. Ce n'est pas tout à fait vrai. Le fait que les deux moines parlent pendant leur état cataleptique ne fait qu'intégrer directement le récit dans la description du phénomène. La seule allusion à l'âme se situe, dans la première lettre, au début du résumé qui précède le dialogue : *Egredienti a corpore animae malignorum spirituum*

[353] Diaz y Diaz, p. 59.
[354] *Historia*, p. 130.
[355] PL 125/1115 D.
[356] Steinmeyer, p. 491 : *Post longam itaque egritudinem iacet per triduum sine voce, sine tocius motu corporis, affuitque coniux merens omnisque familia plorans, nichil aliud nisi extrema Domini sui expectans. Tum ecce iuuenes duos in albis conspicit ingredi praeclaros...*
[357] Inguanez, pp. 86-87 : *Albericus... languore correptus, graviter infirmatus est, quo tempore novem diebus totidemque noctibus immobilis et ac si mortuus sine sensu iacuit. In quo spatio admirabilem vidit visionem quam postea in se reversus ita retulit. Quedam, inquiens, avis candida columbe similis adveniens...*

tres ipsa sua visione terribiles astiterunt[358]. Dans la seconde lettre le procédé est simplifié :... *cum praesentibus fratribus mentis excessu raptus, emortuo penitus exivit e corpore, locaque revisens inferni vidit multa... sola absente spiritu referebat lingua*[359]. Les éléments constitutifs du phénomène sont ainsi dispersés de sorte qu'aucun lien logique ne les relie. L'ébauche d'explication tentée par saint Boniface n'est pas retenue. Même Hincmar, dont on est sûr qu'il avait lu sa lettre, ne se risque pas à laisser entendre que la violence de la maladie pourrait avoir expulsé l'âme.

La raison en est aisée à comprendre. Le départ de l'âme signifie normalement la mort. D'où la solution adoptée par Valerius, dans le cas de Maximus, et reprise par Bède et Siméon pour Drythelm et Eadulf : la mort, suivie d'une résurrection par miracle. Mais ils sont les seuls à s'accorder cette facilité. Le rédacteur A de la *Vision de Gottschalk* expose, nous l'avons vu, ses hésitations. Il ne peut admettre rationnellement le départ de l'âme, il suggère que l'homme n'est pas vraiment mort, il avance l'idée du miracle, en fait il ne tranche pas[360]. Il s'efforcera, à la fin du récit, de démontrer que le voyage a bien eu lieu, mais il ne peut dire par quel moyen[361]. En séparant les deux éléments qui prêtent au doute par toute la longueur de son exposé, il évite d'avoir à traiter globalement le problème. En fait, il opère comme les autres, mais il laisse bien mieux paraître les raisons qu'il a ou devrait avoir de douter, en s'étendant longuement sur les deux tronçons, arbitrairement découpés, du phénomène. Adam d'Eynsham, également, est incapable d'expliquer ce qui est arrivé à son frère. Comme le chanoine de Neumünster, il disserte longuement sur les éléments du problème. Il procède, nous le savons, en deux temps, exposant d'abord le point de vue des observateurs puis celui d'Edmund. Mais ce dernier ne peut comprendre comment il a accompli certains gestes, et le moment où il croit être entré en extase ne correspond pas à la réalité des faits[362]. Adam, lui non plus, ne peut trancher. Comme le chanoine de Neumünster, il pense ou feint de penser que le caractère inexplicable des faits est un élément d'authenticité. Mais ni l'un ni l'autre ne se seraient donnés tout ce mal, s'ils n'avaient eu à affronter l'incrédulité d'hommes qui partagent leur culture et leurs convictions religieuses.

[358] *Chronicon*, p. 381/53-54.

[359] *Chronicon*, p. 386/52 – 387/1.

[360] *Supra*, n. 333.

[361] Assmann, Rédaction A, c. 57 à 63, pp. 144-150 : dans ce très long passage il expose les traces que le voyage a laissées sur le corps de Gottschalk.

[362] *Supra*, pp. 565, 567.

d – Du sommeil à l'extase

Certains cependant, dans des temps plus anciens, avaient esquissé une explication, sans le dire. Fursy avait eu deux visions consécutives. Dans la première, il s'était soudain senti environné de ténèbres avant de voir quatre mains se tendre vers lui[363]. Dans la seconde, après que les ténèbres l'eussent envahi et que ses pieds eussent été gagnés par le froid, il était tombé sur son lit *quasi somno grauatus*[364]. A la fin il était revenu à lui *quasi ex profunda mortis quiete*[365]. Dans les deux cas, le *quasi* laisse planer le doute entre les deux interprétations possibles : le sommeil ou la mort. La seconde est qualifiée de repos. Mot à double sens, ici, mais qui évoque également le sommeil. Les deux champs sémantiques se recoupent. L'auteur semble laisser entendre que le phénomène est plus près du sommeil que de la mort. Dans le cas de Barontus, les choses se précisent. Le narrateur a longuement décrit la maladie qui le réduit à rester étendu *semivivus*[366]. Puis il a montré que les frères le croyaient mort. Mais quand, après le retour, Barontus raconte son aventure, il débute par une phrase sans équivoque :... *mox ut ad proprium statum sum reversus, tunc subito somno gravatus obdormivi. Sed statim in ipso sopore...*[367]. Son éveil avait été décrit juste avant : *quasi ex gravi somno evigilans dixit...*[368]. Ici il n'y a plus de doute possible : nous avons affaire à un enchaînement maladie-sommeil-extase. Le départ de l'âme est expliqué, l'extase s'est faite en songe. Le cas de Wettin est identique. Lui aussi a deux visions. La première survient quand il est étendu sur son lit accablé par la maladie : *membris ergo in lectulo compositis, oculis tantummodo clausis et necdum in somnum... resolutis venit malignus spiritus...*[369]. La seconde fois, ce n'est plus seulement un demi-sommeil : *ipso etiam post tantam lassitudinem tam animae quam corporis in somnum resoluto, venit isdem angelus...*[370]. Rotchar aussi, malade à l'infirmerie, a rêvé : *post finitam matutinorum sollemnitatem sopore depressus*[371].

Ces quatre cas rejoignent alors quasiment les cinq autres où un songe est raconté sous le titre de vision. C'est ce qui est arrivé à Aethelwulf lui-même, à Charles le Gros, Odon, Earnan et Guillaume.

[363] 2, 4.
[364] 5, 2.
[365] 17, 9.
[366] Krusch, p. 378/8-10.
[367] Krusch, p. 379/15-17.
[368] Krusch, p. 379/14-16 : reprise de Gen. 45/26.
[369] Dümmler, II, p. 268.
[370] Dümmler, V, p. 269.
[371] Wattenbach, p. 73.

Aucun d'entre-eux n'était malade. Cependant, comme pour les visionnaires précédents, le départ de l'âme peut être décrit. C'est ce qui se passe pour Charles le Gros. Il entend une voix terrible qui lui dit : *Karole, exiet modo a te spiritus tuus, et videbis justa Dei judicia, et tibi aliqua praesagia, et tamen revertetur ad te iterum spiritus tuus in hora non modica*. Le récit commence aussitôt par une expression claire : *Statimque fui raptus in spiritu*[372]. A la fin on trouve une conclusion semblable à celle de nombreuses autres visions : *sicque post hoc factum, mirabile visu, reversus est spiritus meus in corpus meum valde fessus et conterritus*[373]. Le cas d'Odon s'écarte un peu de cette norme. Il dort et rêve, on s'en souvient, qu'il est à l'église sur l'ambon après avoir proclamé le texte de la Passion. Le Christ descend de sa croix et, après l'avoir interrogé, lui dit : *Sequere me... quo vides me tendere*[374]. Et, aussitôt, il le suit sans parler de son âme. Le vocabulaire de l'extase est ici exclu. Hélinand de Froidmont racontant le songe de Guillaume est, lui aussi, très concis sur le fait même du départ de l'âme : *Puer quidam... dormiens vidit virum splendidum dicentem sibi : Sequere me, et cœpit mox videre...*[375]. Ce qui est, cependant, curieux est qu'il reprend le thème de la répugnance à retrouver le corps, quand il s'agit de raconter le retour : *Mox ad corpus licet renitens reversus est*[376]. Il est vrai que l'ange qui guidait Guillaume lui avait auparavant montré l'endroit du Paradis qui lui était réservé. Pour ce qui est du songe d'Earnan, Siméon de Durham supprime complètement les allusions au phénomène extatique. Le clerc s'est endormi et il a eu la vision manifeste de la mort de Gillomichael. Seule la redondance *visionem vidit* rappelle le contexte habituel et, au retour, il n'est question que d'un éveil tout à fait ordinaire[377]. Le poème d'Aethelwulf est tout aussi bref sur le même sujet. Le sommeil est signalé rapidement et le guide se présente sans préparation particulière[378]. Le dernier vers résume le retour sèchement : *His dictis vigilans visum iam scribere coepi*[379].

Parvenu à ce stade, on est quasiment sorti du genre littéraire du voyage dans l'Au-delà. La séquence maladie-extase, avec ou sans l'intercalation du sommeil, en est un des éléments constitutifs fondamentaux. La principale variante, dans deux cas, est la substitution

[372] Poupardin, p. 145.
[373] Poupardin, p. 148.
[374] Leclercq, p. 192.
[375] PL 212/1036 AB.
[376] PL 212/1037 B.
[377] *Historia*, pp. 102 et 104.
[378] Campbell, v. 692-695.
[379] Campbell, v. 395.

de la mort subite à la maladie, mais nous avons vu que la valeur des deux termes est équivalente. A l'autre bout du processus, le retour, bref ou progressif, est obligatoire également. La fonction de ce schéma est, certes, liée, dans l'esprit des auteurs, à la véracité du récit. Mais elle a aussi une raison d'être plus profonde, qui tient à la nécessité d'amener le héros à un état de mort présumée. Le sommeil ne peut remplir à lui seul cette même fonction. En effet, il s'agit d'aller rejoindre le monde des morts et, pour cela, il faut franchir les portes de la mort. La séquence mort-résurrection, dans ces conditions, bien que rarement explicitée, fait parfaitement l'affaire. Elle résout par une voie extrême les questions qui peuvent se poser sur la possibilité physique de faire sortir l'âme du corps. Il y a aussi la solution qui consiste à admettre qu'un *spiritus* ou un *flatus vitalis* soit maintenu dans le pseudo-cadavre. Cela suppose une option anthropologique douteuse, dans la mesure où la conception augustinienne de l'âme règne sans partage dans les esprits. C'est pourquoi Barontus lui-même, qui la met en avant de manière explicite, double cette explication d'une seconde : le sommeil. Ralph de Coggeshall la reprend, mais dans un sens détourné. Saint Julien souffle dans la bouche de Thurkill[380]. Ce faisant il n'introduit pas dans son corps un principe spirituel, mais un souffle vital qui lui donne une animation physique temporaire. Celui-ci n'est d'ailleurs pas assez efficace pour empêcher le risque d'étouffement, quand les familiers de Thurkill veulent introduire de l'eau bénite dans sa bouche, ce qui donne une idée de sa nature purement physique. De toute façon, aucun des schémas d'exposition utilisés par les auteurs ne peut se transformer en démonstration scientifique, même pour les contemporains, surtout en ce XII[e] siècle où le doute s'empare des esprits.

3 – Conclusion : doutes et hésitations

Ce dernier ne provient pas forcément d'une poussée de rationalisme. En fait, la tradition augustinienne allait dans ce sens. Saint Augustin avait, à l'avance, accumulé les raisons de douter. Il suffit de relire le début de son récit de la vision de Curma :

> «Un homme appelé Curma, du municipe de Tullium près d'Hippone, pauvre curiale, petit *duumvir* de ce lieu et simple paysan, tomba, étant malade, dans une si profonde léthargie qu'il resta presque mort pendant plusieurs jours. Un très léger souffle des narines qu'on sentait à peine en appliquant la main fut le menu indice qui ne permit pas de le porter en terre. Il ne remuait aucun membre, ne prenait aucun aliment. Ses yeux et ses autres sens, malgré toutes sortes d'excitations, restaient insensibles. Il avait pourtant des visions tout comme s'il dor-

[380] *Supra*, n. 332.

mait et il les raconta quelques jours après, à la façon d'un homme qui s'arrache au sommeil»[381].

Tous les éléments qui forment le préambule de nos visions sont là, ou presque. La maladie qui conduit à la léthargie, les faibles signes de vie perceptibles qui empêchent l'enterrement, l'immobilité, l'absence de nourriture, l'insensibilité et même le sommeil réel ou apparent. Les textes ultérieurs, dans ces conditions, paraissent des résumés ou des amplifications de celui-ci. Or il est difficile de penser que les rédacteurs de visions, des hommes comme Bède, saint Boniface, Hincmar, Siméon de Durham, Adam d'Eynsham, Ralph de Coggeshall et leurs émules, tous cultivés voire savants, ignoraient les conclusions que saint Augustin tirait de l'expérience de Curma :

> «Pourquoi ne pas croire alors qu'il a vu ces morts comme il nous a vu nous, c'est-à-dire les uns et les autres, à leur insu et absents, et qu'il n'a eu devant les yeux que des similitudes de personnes et de lieux?»[382].

Pourtant, d'une façon ou d'une autre, tous s'efforcent de sauver la véracité des histoires qu'ils racontent. Pour ce faire, ils n'ont que deux solutions véritables : ou bien insister sur l'aspect pathologique du phénomène, et le présenter comme un processus continu de désincarnation de l'âme, ou bien mettre en évidence l'anormalité de l'expérience subie, en faire un miracle. Mais l'une comme l'autre démarche sont des expédients destinés à écarter la simple solution du rêve, qui a l'inconvénient d'être un objet de scepticisme depuis très longtemps[383]. Reste à comprendre l'acharnement des auteurs à présenter ces faits, dont tout devrait les amener à douter. Il est évident que certains d'entre eux font confiance aux visionnaires qu'ils interrogent. Ainsi le rédacteur B avait demandé à Gottschalk si, pendant son périple, il pensait être réellement mort. Celui-ci avait répondu oui[384]. D'autre part, le prêtre Sigar avait posé une question un peu

[381] *De cura gerenda pro mortuis*, XII, 15, BA 2, pp. 488-489 : *Homo quidam Curma nomine, municipii Tulliensis, quod Hipponi proximum est, curialis pauper, vix illius loci duumviralicius et semper rusticanus, cum aegrotaret ablatus a sensibus, paene mortuus jacuit aliquot diebus. Tenuissimus flatus in naribus qui manu admota utrumque sentiebatur et erat exiguum viventis indicium sepeliri ut exanimem non sinebat. Nullos artus movebat, nulla sumebat alimenta, nihil oculis, nihil alio sensu corporis qualibet impacta molestia sentiebat. Videbat tamen multa velut in somnis, quae tandem aliquando post dies plurimos quasi evigilans, visa narravit.*

[382] *Ibid.*, pp. 500-501 : *Cur non etiam illos sicut nos vidisse credatur, utrosque scilicet absentes et nescientes; ac per hoc non ipsos sed similitudines eorum sicut etiam locorum?*

[383] Voir sur ce thème J. Le Goff : *Le christianisme et les rêves (IIème-VIIème siècle)* dans *L'imaginaire médiéval*, pp. 265-316.

[384] Assmann, Rédaction B, c. 2, 2, p. 164/10-11 : *Sed cum ab eo quereremus, utrum vere mortuus esset, ipse se procul dubio mortuum fuisse respondit.*

analogue à Orm : pensait-il que son corps avait été présent pendant sa vision? Celui-ci n'avait pas hésité :

> «Je pensais que j'étais conduit tout entier, et il ne me paraissait pas un seul instant que j'avais été en vision»[385].

Ces deux réponses différentes excluent toutes deux la possibilité d'une extase au sens littéral du terme. Gottschalk pense que son âme est partie parce que son corps est mort. Si on lui avait posé la même question qu'à Orm, il aurait fait sans doute une réponse analogue, puisqu'il raconte longuement les déboires d'ordre physique qu'il a subis dans l'Au-delà. Ce que dit Orm aboutit au même résultat : il était tout entier en voyage, corps et âme si l'on veut, c'est-à-dire en état de dédoublement de lui-même. C'est aussi ce que Barontus expliquait à sa façon, en décrivant son âme comme un homoncule. L'expérience éprouvée par les visionnaires ne correspond pas aux élaborations intellectuelles de certains rédacteurs. Ceux-ci ne disposent pas des concepts qui leur permettent de rendre compte du phénomène. S'ils persistent, cependant, à vouloir les mettre par écrit, c'est surtout en raison du contenu des visions, qu'il faut maintenant envisager dans cette perspective.

IV – Le sens du voyage

Si on laisse à l'écart le problème anthropologique, il reste une personne qui voyage et visite l'Au-delà. Tout conduit à penser qu'il est important pour les rédacteurs que ce ne soit pas seulement une âme, définie suivant des critères métaphysiques. Il faut qu'elle garde sa personnalité et sa sensibilité. Il n'est pas impossible qu'Owen, qui se déplace avec son corps, réponde mieux au vœu caché des auteurs et de leur public : voir avec ses yeux et toucher avec ses mains un Au-delà concret. Car la deuxième urgence est de savoir quel est cet Au-delà, et donc à quoi il peut servir. Un simple lieu d'attente ne suffit plus depuis longtemps, ce doit être un lieu de passage permettant l'accès au Paradis. Certes, on n'ignore pas l'existence de l'Enfer, c'est le centre de gravité de l'édifice; pas plus que l'on ignore l'existence du faîte, mais il est quasi inaccessible et indescriptible. On concentre surtout le regard sur ce qui est le lot de l'humanité commune : l'Enfer-Purgatoire et le Paradis Terrestre. Ces deux exigences, la réalité du témoin et celle du lieu, correspondent à une idée de l'homme, ancienne mais de plus en plus universelle :

[385] Farmer, p. 82 : *Dum hec omnia mihi retulisset, interrogavi eum si sciret corpus suum hic fuisse, dum in visione duceretur. Qui respondit : «Totum me, inquid, ductum esse putabam, et una hora non mihi videbar in visione fuisse».*

l'homme pénitent, celui qui se confesse et avoue, celui qui rachète sa vie ici-bas et après sa mort, pèlerin perpétuel de la pénitence, habité par le souci de son âme et donc de sa personne.

1 – Les voyageurs

L'ensemble de ceux qui voyagent dans l'Au-delà peut être divisé d'abord en deux grandes catégories générales : les laïques et les autres, pour la plupart moines.

A – Les laïques

Curma était un laïque et saint Augustin le présentait d'une façon très précise. C'était un homme pauvre, un simple paysan, situé au plus bas niveau des magistratures municipales[386]. Parmi les visionnaires médiévaux on trouve quinze laïques, mais peu sont caractérisés avec autant d'exactitude que Curma. On distingue cependant assez facilement ceux qui font partie de la noblesse à quelque niveau que ce soit. Si l'on met à part Charles le Gros, à la fin du Xe siècle – mais son cas est exceptionnel à plus d'un titre – tous apparaissent seulement à partir de la fin du XIe siècle : Boso, *miles* de l'évêque de Durham, a sa vision vers 1093-96; Albéric, fils du châtelain de Settefratti, vers 1115; Orm, fils d'un *miles* sans doute modeste, en 1125-26; Heinrich von Ahorn en 1135-39; Tnugdal, «l'homme noble»[387], en 1148 et Owen, *miles* auprès d'un roi d'Irlande, vers 1151-52. Si l'on tient compte seulement de la date de rédaction de l'écrit les concernant, le faisceau se prolonge jusqu'en 1179-81. Avant et après, il y a des nobles qui ont des apparitions ou des visions, mais aucun dont l'âme fasse le voyage de l'Au-delà. Il faut tenir compte, cependant, de quelques cas où l'empreinte laïque est encore forte en raison du passé proche. Barontus, au VIIe siècle, est *nuper conversus* et fait partie de la haute noblesse franque. Merchdeorf, au début du IXe siècle sans doute, a été marié deux fois comme Barontus. C'est un homme qui était *ad saeculum illustris*[388]. Gunthelm, nous l'avons vu, était certainement un *miles* avant de devenir novice. On sait que le texte relatant sa vision date des environs de 1160, ce qui nous maintient dans les mêmes limites que les relations du XIIe siècle. On remarque que les trois dernières visions attribuées à des nobles présentent des caractéristiques particulières. Tnugdal et Gunthelm subissent une mort brutale présumée, et Owen visite l'Au-delà vivant. Tout se passe comme si le schéma habituel ne leur était pas appli-

[386] *Supra* n. 381.
[387] Wagner, p. 6.
[388] Campbell, v. 323.

cable. Barontus et Merchdeorf étaient au monastère au moment où ils tombèrent malades. Boso, *miles* d'un évêque, n'était sans doute pas plus qu'Orm d'une très haute condition, et leurs niveau de vie n'était vraisemblablement pas beaucoup plus élevé que celui des paysans des alentours. Seul Heinrich von Ahorn était de bonne noblesse et riche, mais il n'est pas présenté suivant des catégories liées à sa condition : *uir bonus et iuxta modum secularem religiosus*[389]. La faute qui lui vaut les remontrances de saint Jacques est d'avoir différé le pèlerinage qu'il avait promis de faire à Compostelle. Après Tnugdal, Gunthelm et Owen, le prochain *miles* qui partira dans l'Au-delà le fera en songe, et de façon ouvertement fictive, au début du XIIIe siècle. Ce sera Raoul de Houdenc qui écrira sa propre histoire en français[390]. On aura changé alors de genre littéraire. Tout se passe donc comme s'il y avait incompatibilité entre le mode de vie guerrier et l'expérience extatique classique.

Il reste huit cas de laïques à envisager : Drythelm, la Pauvre Femme, Bernold, Flothilde, Eadulf, Guillaume, Gottschalk et Thurkill. On s'attendrait à ce qu'ils fussent présentés à la manière de Curma. Or ce n'est que très partiellement vrai. Les seuls qui correspondent à ce modèle sont Gottschalk et Thurkill. Le premier est décrit ainsi par le chanoine de Neumünster : *homo Godeschalcus nomine, vir simplex et rectus, pauper spiritu et rebus, heremi cultor non heremita, sed agricola; unius uxoris vir, preter quam aliam feminam non cognovit, habens ex ea filium et filias duas*[391]. Le rédacteur B emploie des termes moins précis mais analogues : *vir quidam simplex et rectus, Godeschalcus nomine... iustis laboribus vitam exercebat, manus a furto et rapina continens, corpus suum ab immunda violacione conservans, fidem sinceram legalis connubii thoro custodiens*[392]. Suivant ces deux témoignages, Gottschalk entre parfaitement dans le cadre défini par saint Augustin avec une appréciation plus étendue de ses vertus conjugales et de son honnêteté. Le seul qui, paradoxalement, bien que fils de *miles*, peut entrer également dans ce cadre est Orm dont Sigar nous fait un portrait circonstancié en 1125-26 : *quidam iuuenculus... nomine Orm, annorum circiter XIII, precipue simplicitatis et humilitatis gratia preditus*. Son éloge se poursuit par une description de son enfance. Il a été élevé parmi les laïques et, très tôt, a vécu religieusement *quasi vir provectus etate et intelligentia*. Il pratiquait l'abstinence, ne se livrait pas à des discours futiles et observait scrupuleusement les temps de jeûne. Le dimanche et les jours de fête, il allait à l'église avec les grandes per-

[389] Steinmeyer, p. 491.
[390] Voir M. T. Mihm, *The Songe d'Enfer of Raoul de Houdenc.*
[391] Assmann, rédaction A, c. 1, 1, p. 48/11-14.
[392] Assmann, rédaction B, c. 1, 1-2, p. 162/14-15 et 22-24.

sonnes et retenait ce que le prêtre recommandait. Il avait gardé son corps vierge. Il n'avait pas appris le *Credo*, mais connaissait le *Pater*[393]. En dehors de ces trois cas, les indications fournies par les rédacteurs sont très brèves. Drythelm est qualifié par Bède comme un *Pater familias... religiosam cum domu sua gerens vitam*. Nous apprenons un peu plus loin que sa femme l'aimait beaucoup et qu'il possédait du bien, puisqu'il peut le partager en trois portions avant de devenir ermite[394]. La Pauvre Femme n'est caractérisée par rien d'autre que ce qualificatif de *pauper*. De Bernold, en 877-79, nous savons encore moins de choses. C'est un homme connu d'Hincmar, *quidam mihi notus homo*. Il a reçu les sacrements pendant sa maladie, il fait venir le prêtre aussitôt après sa vision, et se montre capable de réciter les prières avec lui[395]. On peut en déduire que c'est un bon chrétien, et l'on peut supposer que s'il avait été noble Hincmar l'aurait signalé. Flothilde est une jeune fille vierge, elle vit dans un village en 940 et habite dans la maison de son père[396]. Tout laisse supposer qu'elle est une simple paysanne, mais cela n'est précisé nulle part. D'Eadulf, Siméon ne nous dit rien non plus. Le fait qu'il rapproche son cas de celui de Drythelm peut laisser entendre qu'il s'agit d'un homme de la même condition, mais c'est tout[397]. Quant à Guillaume c'est un *puer*, Hélinand de Froidmont n'ajoute rien.

A première vue, on ne peut tirer de ces portraits que deux remarques importantes. Dans sept cas, le rédacteur prend soin de situer les visions dans un cadre paroissial. Drythelm une fois revenu à lui va prier dans l'oratoire de la *villula* où il habite, ensuite il se retire à l'abbaye de Melrose[398]. Il est probable que, dans cette région, n'existait pas de réseau paroissial constitué. Mais l'oratoire devait être dans la mouvance de l'abbaye. Bernold, lui, est en relation avec le desservant de l'église, et c'est ce dernier qui lui sert d'intermédiaire auprès d'Hincmar. Flothilde parle aussi longuement de son église paroissiale dédiée à saint Lambert qu'elle voit en vision[399]. Le diacre de la paroisse dont fait partie Eadulf vient asperger sa maison d'eau bénite pour en chasser les oiseaux[400]. Gottschalk et Thurkill sont aussi, tous deux, situés dans une atmosphère paroissiale, à

[393] Farmer, pp. 76-77.
[394] Colgrave, p. 388.
[395] PL 125/1115 BC.
[396] *Annales*, p. 170 (dans le titre) et p. 175 (maison de son père).
[397] *Historia*, p. 114.
[398] Colgrave, p. 488.
[399] *Annales*, p. 173.
[400] *Historia*, pp. 114-115.

Neumünster et à Stisted. Quant à Orm, c'est le prêtre de sa propre paroisse, Sigar, qui écrit le texte de sa vision. Seuls la Pauvre Femme et Guillaume ne sont pas placés dans ce cadre. Mais les textes qui nous en parlent sont brefs et ne signalent que l'essentiel. On peut conclure de tout cela que, pour les rédacteurs, c'est le milieu de vie qui compte. La paroisse rurale comme le cloître est un lieu favorable pour une vision. S'y ajoute le genre de vie familial, en second lieu, mis en valeur pour Drythelm, Orm, Gottschalk et Thurkill. Enfin la plupart de ces visionnaires ruraux font l'objet d'un éloge pour leur vie religieuse, directement pour les quatre précédents et, implicitement, pour Bernold et Flothilde. On remarquera que Heinrich von Ahorn, bien que noble, est un peu assimilé à cette catégorie. C'est un *uir bonus et iuxta modum secularem religiosus* [401]. On ne signale pas sa paroisse, il doit vivre dans une demeure seigneuriale normalement impropre aux expériences extatiques. Par contre, Albéric, fils de châtelain, voit en songe sa mère prier pour lui dans une église dédiée à saint Pierre, peut-être celle de Settefrati[402].

Une autre remarque recoupe la précédente. Certains de ces visionnaires laïques sont des enfants : Flothilde, Orm, Guillaume, et aussi Albéric qui vient par là s'agréger à un groupe paysan auquel il n'appartient pas. Mais les enfants comme les pauvres sont privilégiés par l'Évangile, ils ont accès plus facilement que d'autres aux mystères de l'Au-delà[403]. Le genre de vie rural et l'âge comptent donc beaucoup plus que le niveau social pour créer un terrain favorable à l'expérience extatique. D'ailleurs, dans un milieu anglo-saxon, au VIIIe siècle et encore à la fin du XIe, les paysans libres, que sont sans doute Drythelm et Eadulf, portent les armes. En Holstein, Gottschalk est réquisitionné pour la guerre. Albéric, parce qu'il est un enfant, échappe comme Orm aux limitations religieuses de son état. Et pour qu'Heinrich soit favorisé d'une vision, il faut qu'il soit un homme religieux et, sans doute aussi, qu'il soit sous le coup d'un vœu de pèlerinage.

B – Les moines

Tout ceci permet de comprendre pourquoi quasiment tous les autres visionnaires sont des moines. A côté de 8 ruraux et de 7 nobles, ils sont 19. Deux clercs seulement partent vers l'Au-delà. Mais Adelmar, diacre de Verdun, n'est l'objet que d'une simple allu-

[401] *Supra* n. 389.
[402] Inguanez, pp. 102-103.
[403] Il y a de très nombreuses notations évangéliques sur le privilège des pauvres : Mtt. 18/1-6 et 10-11; 19/13-15; 21/15-16; Mc 9/36-37; 10/13-16; Lc 9/47-48; 18/15-17 : pour les enfants voir particulièrement Lc 10/21.

sion de Flodoard; Hugues de Flavigny, qui la reprend, ajoute qu'à cette époque il n'y avait pas de monastère à Verdun[404]. Quant à Earnan, son rêve, qui ne fait qu'effleurer l'Au-delà, remonte à une époque où il n'y a encore aucun moine à Durham[405]. Les clercs servent ainsi, en quelque sorte, de suppléants des moines. On peut remarquer aussi qu'en dehors de Fursy et Odon, qui sont abbés, et de Wettin et Jean de Saint-Laurent, qui sont des écolâtres, aucun moine visionnaire n'occupe une situation de premier plan dans son monastère. Certains restent anonymes comme les deux moines de Saint-Vaast, ou ceux de Wenlock et de Vaucelles. Edmund est un novice; Barontus, Merchdeorf et Gunthelm sont encore à demi laïques; Baldarius est une sorte de convers, ainsi, sans doute, que Seneca. Agustus est un enfant. Ce ne sont pas les capacités intellectuelles ni la sainteté qui prédisposent au voyage – seul Fursy est un saint –, c'est le lieu lui-même et le genre de vie qu'on y mène.

En définitive, il y a deux états de vie favorables : celui du paysan dans sa paroisse et celui du moine au cloître. La vie noble et la vie cléricale ne sont que peu, ou pas du tout, propices au voyage dans l'Au-delà. Il leur manque probablement la stabilité et la simplicité, naturelle ou voulue. En outre, le moine et le paysan ont tous deux une forme de vie pénitentielle, par statut ou par fatalité. C'est en cela surtout que réside la prédisposition au voyage, qui fait voir au visionnaire le prolongement de ce qu'il a déjà entrepris sur terre.

C – Un univers monastique

Dans ces conditions, il est évident que l'univers parcouru par les visionnaires, tel qu'il est décrit par les auteurs, est lui aussi monastique. Si l'on prend, en effet, en considération les rédacteurs eux-mêmes, presque tous sont moines. On en connaît 22 par leurs noms. Sur le nombre il est plus facile d'énumérer ceux qui paraissent échapper à cette catégorie : l'archevêque Hincmar, mais ancien moine de Saint-Denis, Flodoard, chanoine de Reims mais proche de Saint-Rémi et disciple des deux moines Rémi d'Auxerre et Hucbald de Saint-Amand, Sigar, prêtre de paroisse mais correspondant de Siméon de Durham, le rédacteur A, chanoine régulier de Neumünster. Si l'on excepte Valerius du Bierzo, ermite et disciple de saint Fructueux, tous les moines sont des bénédictins, sauf Henry de Saltrey, Ralph de Coggeshall, Hélinand de Froidmont et le moine anonyme de Vaucelles, qui sont cisterciens. Quand on ne peut identifier personnellement l'auteur, on sait le nom du monastère où il écrit : Péronne, Longoret ou Saint-Jacques de Bamberg. Tous ces hommes

[404] *Annales*, p. 200.
[405] *Supra*, pp. 426-28.

rédigent les récits de visions dans leur propre langage et en fonction de leur propre expérience. Ils se font une idée pénitentielle de l'homme, sur le modèle de leur propre vie, et contribuent à la populariser à travers leurs écrits, pour certains d'entre eux au moyen de leur prédication.

2 – La structure des visions

On peut répartir les grands textes du XII[e] siècle en trois catégories : les trois visions d'Albéric, Tnugdal et Owen sont construites de façon analogue et veulent donner une image panoramique de l'Audelà. Celles de Gottschalk et Edmund concentrent le regard sur le Purgatoire et le Paradis terrestre, tandis que celle de Thurkill explore une voie nouvelle.

A – Les visions panoramiques

Les trois visions d'Albéric, Tnugdal et Owen ont en commun de montrer un univers subdivisé en lieux à la fois divers, et orientés vers l'Enfer Inférieur et le Paradis céleste.

a. – Albéric

– L'itinéraire

La vision d'Albéric est la plus complexe des trois. Il est évident qu'elle garde les traces des remaniements successifs qu'elle a subis[406]. On peut y distinguer d'abord une série de sept peines que lui montre son guide saint Pierre. La première est réservée aux enfants qui sont purgés dans un feu. Ceux âgés d'un an pendant 7 jours, ceux de deux ans pendant 14, et ainsi de suite. Cette peine est appelée *Prudentia*.

La seconde est une vallée glaciale où les pécheurs sont plongés à divers niveaux : les talons, les genoux, les cuisses, la poitrine suivant leurs degrés de péché. Certains sont immergés complètement. Ceux qui s'y trouvent sont des incestueux, des *stupratores*, des luxurieux.

La troisième est une vallée pleines d'arbres épineux auxquels sont suspendues des femmes, des serpents accrochés à leurs mamelles. Ce sont les mères qui refusèrent d'allaiter les orphelins. Dans la même vallée, des femmes adultères sont suspendues par les cheveux au-dessus des flammes.

La quatrième est une échelle de fer de 365 coudées, ardente comme du fer sorti de la forge. A son pied se trouve un grand récipient plein d'huile, de poix et de résine en ébullition. Les pécheurs

[406] *Supra*, pp. 495-497. Voir aussi Tableau VIII, p. 609.

montent à l'échelle et tombent dans le récipient. Ce sont ceux qui, les dimanches et les jours de fête, ne s'abstiennent pas de relations charnelles avec leurs épouses.

La cinquième est une fournaise de soufre où sont punis les seigneurs qui se comportent à l'égard de leurs sujets non comme des seigneurs, mais comme des tyrans. Dans le même lieu, sont punies les mauvaises femmes qui se font avorter : elles voient devant elles des démons qui ont pris l'aspect de leurs enfants.

La sixième est un grand lac plein de sang. Mais ce sang est en réalité du feu qui brûle les homicides. Tout homicide mort sans pénitence porte pendant trois ans, pendu à son cou, un esprit malin figurant celui qu'il a tué, avant d'être immergé dans ce lac.

La septième, qui porte le nom de *Concovinium*, est la plus lourde pour les crimes les plus graves. C'est un immense récipient plein de bronze, d'étain, de plomb, de soufre et de résine, en fusion comme de l'huile sur une poêle à frire. A un bout de ce bassin se trouve une tête de cheval entièrement ignée. A l'autre bout, il y a une petite porte par laquelle entrent les âmes qui doivent être torturées. Ce sont les paroissiens qui connaissent l'inconduite de leur prêtre adultère, parjure et excommunié, mais qui le tolèrent, le défendent et assistent à son office. Le terme *concovinium* est probablement une contraction de *concoquinium*, du verbe *concoquere* : faire cuire ensemble.

Après ces sept peines, Albéric parvient aux *loca tartarea* qui ressemblent à un puits. Près de cet enfer se trouve un ver d'une grandeur infinie, lié par une grande chaîne. Devant sa gueule, se tiennent une multitude d'âmes qu'il avale comme des mouches. Il les aspire d'abord puis les rejette sous forme d'étincelles, aussi longtemps que n'est pas purgé le péché ainsi puni. Albéric dit avoir vu aussi les tourments préparés alentour de l'Enfer. Saint Pierre lui a fait savoir que là étaient châtiés Judas, Anne, Caïphe et Hérode. Mais il n'a pu les voir à cause de la densité des ténèbres. L'apôtre a ajouté que les pécheurs qui s'y trouvent ne sont pas destinés à être jugés, mais qu'ils périssent sans jugement[407].

Suivent alors quatre peines, dont on ne sait si elles font partie des *loca tartarea* ou si elles sont une suite aux châtiments antérieurs. La première est un lac de feu, comme du métal en fusion, dans lequel brûlent les sacrilèges. La seconde, un puits de flammes qui montent et descendent où brûlent les simoniaques. La troisième,

[407] Il y a là une contradiction avec le fait que les âmes avalées et recrachées par le ver supportent ce supplice jusqu'à ce que leur faute soit purgée. Tout laisse à penser cependant que ce châtiment est définitif vu l'endroit où il se trouve, mais le texte, nous le verrons, est ici assez corrompu.

horrible et ténébreuse, contient des exhalaisons fétides, des flammes crépitantes, des serpents, des dragons, et des hurlements s'y font entendre. On y trouve pêle-mêle une foule de pécheurs : ceux qui quittèrent l'ordre ecclésiastique, ceux qui abandonnèrent la règle monastique, ceux qui désespérèrent de leurs péchés, ceux qui se parjurèrent, et ceux qui commirent l'adultère, le sacrilège, le faux témoignage et tous les autres crimes. Ils reçurent la pénitence mais n'accomplirent pas le fruit de cette pénitence. Ils sont châtiés là à la mesure de leurs péchés, comme l'or dans la fournaise, suivant qu'il est mêlé d'étain, de plomb, d'airain ou de toute autre chose : allusion à I Cor. 3,12. Vient ensuite une quatrième peine. Encore un lac sulfureux, plein de serpents et de scorpions. Des démons cognent les têtes des pêcheurs contre les serpents qu'ils tiennent en main. Là sont les détracteurs et les auteurs de faux témoignages.

Albéric voit aussi deux esprits malins sous la forme d'un chien et d'un lion qui soufflent par la gueule du feu et du soufre, et dont toutes les peines qui sont autour de l'Enfer semblent naître. Les âmes qui sont placées devant eux sont projetées par leur souffle dans ces peines.

Albéric place à ce moment-là une anecdote qui rompt le fil de sa description. Tandis que la colombe le tient, terrorisé, par les cheveux près des *claustra inferni,* il voit un moine de petite taille, porté par un oiseau, lâché au dessus des flammes. Les esprits malins se précipitent pour le recevoir, mais l'oiseau le rattrape et le ramène vers le haut. Saint Pierre qui accompagne Albéric demande à celui-ci d'attendre un instant afin qu'il ouvre la porte du Paradis à ce moine. Pendant ce temps, un démon horrible s'approche d'Albéric et veut lui nuire. Mais saint Pierre revient très vite et, l'arrachant à ses mains, l'emmène subitement dans un lieu de gloire.

Albéric reprend alors la suite du récit. Il voit des hommes nus avec des chaînes au cou, aux mains et aux pieds, incandescentes comme si elles sortaient d'une forge. Ce sont des voleurs et des rapaces. Ce spectacle semble former une cinquième peine à ajouter aux quatre autres vues avant l'épisode du moine. Mais, auparavant, il y a eu non seulement l'intermède du moine lâché par l'oiseau, mais aussi la rencontre du chien et du loup, qui paraissaient assurer la répartition des âmes dans les châtiments.

Se tenant ensuite dans le même lieu, Albéric voit un grand fleuve ardent, plein de poix, qui sort de l'Enfer, et sur lequel il y a un pont de fer très haut. Les âmes des justes le passent facilement et rapidement. Pour celles qui sont alourdies par les péchés, il devient mince comme un fil. Elles tombent donc dans le fleuve et recommencent l'expérience jusqu'à ce que, cuites à la façon des viandes et purifiées, elles puissent librement traverser le pont. Suivant saint Pierre, cette épreuve a le nom de Purgatoire : *purgatorii*

nomen habere cognovi[408]. Le titre du chapitre, dans la table des matières sans doute confectionnée par Pierre Diacre, est : *De flumine purgatorio*[409].

Saint Pierre raconte alors à Albéric un *exemplum* montrant que, malgré l'ampleur des péchés qu'on a pu commettre, il ne faut pas désespérer du rachat. Un homme riche, qui convoitait une femme depuis longtemps, sait y renoncer au moment où celle-ci vient lui demander son aide pour racheter son mari capturé par les Sarrasins. Les larmes qu'il a versées à cette occasion effacent un tiers des nombreux péchés qu'il avait commis dans sa vie.

L'apôtre montre ensuite à Albéric un champ tellement immense qu'il faut trois jours et trois nuits pour le parcourir. Il est entièrement couvert d'épines et de ronces. On ne peut y poser le pied sans être piqué. Au centre du champ, il y a un dragon chevauché par un démon à la façon d'un chevalier qui tient en main un grand serpent. Il poursuit les âmes qui arrivent dans ce champ et les frappe avec le serpent. L'âme est harcelée par les morsures et les piqûres jusqu'à ce qu'elle soit purifiée de ses péchés. Rendue plus légère, elle peut échapper à son ennemi et passer dans un autre champ, très agréable, où ses membres et ses vêtements sont respectivement guéris et reconstitués. Elle retrouve les âmes des justes, qui la félicitent d'avoir échappé à l'ennemi et accédé au *refrigerium.* Au milieu de ce *locus amœnus* abondamment décrit, se trouve le Paradis où les âmes des justes ne peuvent entrer avant le jour du Jugement. Par contre, les saints qui sont au sixième ciel ne seront pas jugés, tandis que ceux qui sont autour du Paradis le seront. Saint Benoît est au nombre des confesseurs, mais il a une gloire plus grande que les autres. Tous ceux qui ont suivi sans faute ses préceptes sont avec lui. Dans ce champ, les justes sont classés en fonction du mérite de leur vie comme, dans la gloire, le sont les chœurs des apôtres, des martyrs, des confesseurs et des autres saints.

Saint Pierre montre, dans le champ, le chœur des moines, et il en profite pour faire un long éloge de la vie monastique. Ceux qui la mènent saintement sont assimilés aux martyrs, dont ils recevront la couronne après le Jugement. Le champ où sont les justes est très haut et proche du ciel. Le Paradis où se trouve l'arbre de vie et celui auquel Adam goûta est appelé Neptalim. Abel, Abraham, Lazare et le bon larron s'y trouvent. Autour du Paradis, Albéric voit aussi un lit splendide auprès duquel se trouvent deux prêtres revêtus des ornements sacrés et tenant des encensoirs. Saint Pierre a interdit à Al-

[408] Inguanez, p. 93.
[409] Inguanez, pp. 84 et 93.

béric de révéler le nom de celui qui dort là[410]. Il attire de plus son attention sur trois péchés que les gens du siècle tolèrent à tort : la gourmandise, la cupidité et l'orgueil. Tous les autres péchés, en effet, viennent d'eux.

Albéric est ensuite transporté par la colombe et saint Pierre jusqu'au premier ciel, celui d'air, où se trouve l'étoile méridienne. La course de la lune s'accomplit au dessus, et non au dessous comme le croient les hommes. Puis sont nommés les différents cieux avec les planètes correspondantes : le second ciel *ethereus* où est Mars, le troisième *sydereus* où est Mercure, le quatrième Orléon où le soleil accomplit sa course en trois cent soixante cinq jours, le cinquième Iunion où est Jupiter, le sixième Venustion où est Vénus et le septième Anapecon où est Saturne. C'est dans ce septième ciel qu'est le trône de Dieu devant lequel les Chérubins chantent sans cesse. Saint Pierre explique à Albéric que ces Chérubins se tiennent devant Dieu de la même façon que celui-ci, avant la création du ciel et de la terre, se promenait sur les ailes des vents. Au sixième ciel se trouvent les chœurs des saints, à savoir des anges, des archanges, des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs et des vierges. Le chœur des apôtres est plus éminent et plus glorieux, mais saint Pierre est encore au dessus d'eux.

Sur l'ordre de celui-ci, la colombe emmène ensuite Albéric visiter le monde. Il voit un lieu entouré de murs très hauts, mais il lui est interdit de dire ce qu'il y voit. Ensuite il survole cinquante et une régions. Dans une de ces provinces, il visite une cité en ruine avec une église détruite dont ne reste que l'autel. Les âmes des anciens habitants y sont sous la forme d'enfants. Ils sont chassés en troupeau par les démons qui les empêchent d'entrer dans l'église. Albéric entend la voix plaintive de l'ancien seigneur du lieu, il voit son épouse, nue, couverte de ses cheveux jusqu'aux pieds, et tenant deux cierges en main. Les cheveux représentent le feu qui la dévore et les cierges tous ceux dont elle a négligé de faire don aux églises. De même, l'ancien prêtre du lieu est torturé par les démons devant l'autel de son église en raison de la vie débauchée qu'il menait. Albéric a visité aussi en *Galatia* une grande église dédiée à saint Pandide. On y trouve un crucifix admirable qui pleure chaque jour les péchés des hommes.

Albéric ajoute que saint Pierre lui a montré aussi d'autres lieux et d'autres tourments, et qu'il lui a enseigné beaucoup de choses. Il décrit alors l'aspect de l'apôtre : de taille moyenne, le corps mince et

[410] Peut-être s'agit-il d'Adam que Gunthelm a vu aux pieds d'un arbre au Paradis?

la tête plus grosse, les cheveux blancs. Il est vêtu d'une tunique très blanche ornée sur la poitrine et le cou d'ornements d'or; il a une couronne d'or sur la tête, et tient en mains de grandes clés avec des pierres précieuses incrustées. Il porte aussi une grande charte couverte d'une écriture en petits caractères. Il la plie aux dimensions d'une très petite page et la met dans la bouche d'Albéric. Il ajoute que celui-ci ne pourra pas la rejeter et que son sang ne pourra la détruire. Albéric dit ignorer si elle est descendue dans son corps ou non. Saint Pierre lui demande ensuite d'offrir chaque année à l'église un cierge égal à sa propre taille et, pour l'instant, d'entourer de cierges un autel dédié à son nom. Puis, sans savoir comment, Albéric se retrouve en lui-même.

– La structure

La structure de la vision contient deux parties séparées par une zone intermédiaire. Jusqu'à la visite du pont sur le fleuve s'étend la partie infernale ou purgatoire. A partir du champ, où se trouvent les justes, commence celle des élus. Elle comprend le Paradis futur au centre du champ puis les sept cieux. Les anges résident au sixième et Dieu au septième. La suite du texte est à part et relate une sorte de voyage supplémentaire. Entre les deux parties qui constituent l'Au-delà proprement dit se situe la zone intermédiaire comprenant le pont sur le fleuve purgatoire et le champ épineux. Ces deux derniers lieux ont en commun d'être des épreuves passagères, mais on ne sait pas si elles sont infligées à ceux qui se trouvaient dans les précédents tourments, ou si elles sont réservées à des âmes qui y accéderaient directement après la mort. Il est impossible aussi de comprendre si toutes les âmes concernées passent par les deux épreuves ou seulement à travers une d'entre elles. Le fleuve de feu est appelé purgatoire. Il faut noter que c'est la première fois que ce terme est accolé au fleuve, et non au feu ou à une peine. La manière dont il est employé dans le texte, et non dans le titre, pourrait laisser supposer qu'il est utilisé aussi comme un substantif[411].

Les lieux infernaux peuvent également être subdivisés. En effet les sept premières peines avant l'arrivée aux *loca tartarea* forment un tout assez homogène. Tous les châtiments s'inscrivent dans un univers familial, local et paroissial. Ils punissent des péchés sexuels – inceste, concubinage, refus de la continence aux jours sacrés –, ou sociaux – refus d'allaiter des orphelins, avortements, tyrannie des seigneurs, homicides – qui témoignent des préoccupations d'une

[411] Inguanez, p. 93 : *Hoc autem insinuante apostolo, purgatorii nomen habere cognovi*. Ici le sujet d'*habere* ne peut être que *flumen* sujet de la phrase précédente, mais la fonction de *purgatorii* est bien celle d'un substantif complément et non d'un adjectif.

communauté nettement circonscrite. Le *concovinium*, où cuisent ensemble ceux qui acceptent l'inconduite de leur prêtre, rassemble les paroissiens avec le patron ou seigneur de l'église et l'évêque complaisant. Le domaine que les châtiments recouvrent est ainsi clairement désigné : la paroisse, définie comme une communauté locale obéissant aux préceptes grégoriens. Plusieurs indications font comprendre que ces sept peines sont passagères. Les enfants d'un an sont punis dans le feu pendant sept jours, ceux de deux ans pendant quatorze et ainsi de suite. De même dans le *concovinium*, les paroissiens subissent le supplice pendant trois ans, les patrons d'église pendant soixante ans, l'évêque pendant quatre-vingts. Albéric explique aussi que tout le monde ne passe pas par toutes les peines. Les justes, par exemple, qui font de bonnes actions, n'ont pas à escalader l'échelle de fer, mais

> «pour leurs autres péchés ils subissent d'autres peines»[412] :

tous les justes ne le sont pas tout à fait.

Le chiffre sept semble correspondre à un schéma préexistant, car des péchés différents sont manifestement punis dans le même lieu. Ainsi les femmes qui refusent d'allaiter les orphelins et celles qui commettent l'adultère sont ensemble dans le troisième lieu. De même, dans le cinquième, les seigneurs qui se conduisent en tyrans sont mêlés aux femmes qui avortent. Il est certain que ce chiffre correspond aux sept cieux qui sont énumérés à la fin. En outre, l'échelle de fer aux 365 barreaux qui forme la quatrième peine fait écho au quatrième ciel où est placé le soleil

> «qui accomplit sa course pendant trois cent soixante cinq jours»[413].

Il n'est pas exclu que ces séries de peines tiennent compte d'un cadre astrologique préexistant.

La présence des *loca tartarea* après les sept peines transitoires correspond également à un schéma courant. Chez Bède et Boniface déjà, l'Enfer Inférieur ou le puits du barathre succédait à l'Enfer Supérieur ou à la vallée purgative. Mais ce qui complique les choses chez Albéric, ce sont les peines qui suivent. En effet, le puits et le ver enchaîné forment un ensemble, puisque la chaîne à laquelle est lié ce dernier a son extrémité fixée dans l'Enfer[414]. Albéric ajoute après cela que

[412] Inguanez, p. 88.
[413] Inguanez, p. 99.
[414] Inguanez, p. 91.

> «les tourments qui étaient préparés pour les pêcheurs, je les vis autour de l'Enfer»[415].

Ensuite, saint Pierre lui décrit la situation de Judas, Anne, Caïphe et Hérode qui sont dans les ténèbres de l'Enfer, et il conclut :

> «les pécheurs qui sont là... ne doivent pas être jugés, mais périssent sans jugement»[416].

Vient alors la description de cinq lieux avec, intercalées entre le quatrième et le cinquième, la rencontre du chien et du lion et l'anecdote du moine lâché par l'oiseau. Les deux animaux projettent les âmes de leur souffle enflammé et paraissent ainsi les répartir entre les peines. L'anecdote du moine pourrait aussi clore un ensemble, puisqu'à son insu Albéric est transporté

> «dans un lieu de vision glorieuse»[417].

Là, saint Pierre le rassure, puis ajoute une phrase curieuse :

> «Mais cependant retourne d'abord et fais ce que tu dois faire, et ainsi tu reviendras ici après».

Albéric alors remarque :

> «Mais ce que je devais faire, il ne me le fit pas connaître»[418].

Dans ces conditions, la vision de la cinquième peine pourrait apparaître comme une reprise du fil du parcours, sauf si la phrase de saint Pierre faisait allusion au retour d'Albéric dans ce lieu de gloire, s'il faisait sur terre ce qu'il devait faire. On ne peut s'empêcher de penser que la deuxième interprétation est plus vraisemblable. Du coup la cinquième peine paraît une pièce rapportée. On ne peut non plus savoir de façon certaine si les quatre ou cinq peines, qui suivent la description des *loca tartarea*, leurs sont rattachées ou non. On y punit successivement les sacrilèges et les simoniaques dans les deux premières. La troisième est un vaste fourre-tout. Les deux premières catégories qui s'y trouvent, les clercs et les moines qui quittent leur genre de vie, font suite à peu près logiquement aux deux premières peines. On peut penser à des péchés liés aux églises et aux états de vie qui leur sont attachés. Mais ensuite vient une liste hétérogène :

[415] Inguanez, p. 91 : *Tormenta vero que peccatoribus preparata erant, in circuitu inferni vidi.*

[416] Inguanez, p. 91 : *Peccatores vero qui ibi sunt, dixit michi apostolus quod non iudicentur, set absque iudicio pereant.*

[417] Inguanez, p. 92 : *Cum ecce apostolus velocius accurens, meque subito arripiens, in quendam locum gloriose proiecit visionis.*

[418] Inguanez, pp. 92-93 : *At ego pavefactus cum me continuo mori proclamarem, beatus Petrus apostolus dixit michi : ne timeas quia modo non morieris, verumtamen revertere prius et fac quod debes facere, et sic venies huc. Quid autem deberem facere non innotuit.*

ceux qui désespèrent de leur péché, les parjures, adultères, sacrilèges (déjà punis ailleurs), faux témoins. Tous ces pécheurs reçurent la pénitence, mais n'accomplirent pas le fruit de la pénitence. Ils sont punis ici jusqu'à ce qu'ils aient été purgés de leurs fautes. En fait, on est retourné ici dans un lieu de châtiment temporaire. L'allusion à I Cor. 3,12 qui suit confirme cette interprétation. On est sorti des *loca tartarea* où les châtiments sont définitifs. On peut en déduire que l'ensemble formé par les cinq peines, les deux animaux et l'anecdote du moine lâché dans le feu est un ajout postérieur.

La vision d'Albéric, si l'on enlève ce morceau, présente un ensemble cohérent : sept peines temporaires suivies des *loca tartarea* avec le ver monstrueux enchaîné, deux lieux purgatoires qui servent de transition, le *locus amoenus*, au centre duquel est le Paradis, et les sept cieux. On peut se demander, certes, s'il n'y a pas un lieu purgatoire de trop; mais aucun critère ne permet de trancher entre les deux. Si l'on en juge par les péchés châtiés dans les sept lieux transitoires, et qui concernent des fautes graves, il s'agit d'un Enfer-Purgatoire. Les deux lieux purgatoires intermédiaires pourraient alors être réservés aux péchés légers suivant la vocation ancienne du pont ou du feu purgatoire.

b – Tnugdal

– L'itinéraire

Le plan de la *Vision de Tnugdal* est beaucoup plus simple à saisir. L'ange qui guide le voyageur lui fait traverser apparemment huit lieux de tourments, qui précèdent l'Enfer Inférieur, avant de l'emmener au Paradis. Comme dans la *Vision d'Albéric,* des titres figurent en tête de chaque peine.

Le premier lieu est une vallée, profonde et pleine de charbons ardents, couverte d'un couvercle de feu brûlant. Les âmes qui descendent sur celui-ci, brûlent sur une sorte de poêle à frire, se liquéfient, et restent collées sur cette lame de fer comme de la cire sur une étoffe. Ensuite elles sont reconstituées dans les charbons ardents et recommencent le circuit. Les homicides, parricides et fratricides subissent ici leur première peine avant d'en affronter de plus grandes. Tnugdal en est exempté bien qu'il ait été homicide.

Vient ensuite une montagne très haute, horrible et déserte. On la parcourt sur un chemin de crête très étroit. Un versant est plein d'un feu putride, sulfureux et ténébreux, l'autre est couvert d'une neige glaciale et parcouru par un vent horrible porteur de grêle. Les démons munis de tridents enfourchent les âmes pour les jeter d'un côté à l'autre alternativement. Tnugdal est encore épargné en cet endroit. Le titre indique que cette peine est réservée aux traîtres et aux perfides, mais le texte lui-même n'en parle pas.

Tnugdal et son ange-guide rencontrent alors une autre vallée, profonde, putride et ténébreuse. On entend plus qu'on ne voit un fleuve de soufre qui coule en bas et les hurlements de ceux qui sont au fond. Un pont très long traverse cette vallée. Seuls les élus peuvent passer. Tnugdal voit traverser un prêtre, vêtu d'un habit de pèlerin et portant une palme à la main. Lui-même précédé de l'ange réussit à atteindre l'autre bord. Ce lieu est réservé aux orgueilleux, dit l'ange, et il ajoute, seulement là, que la montagne précédente l'était aux traîtres.

Au bout d'un chemin long, tortueux et difficile, les deux compagnons se retrouvent devant une énorme bête, plus haute qu'une montagne. Sa bouche toujours ouverte peut engloutir neuf mille hommes armés. Deux personnages se tiennent entre ses dents comme deux colonnes; l'un a la tête vers le haut et l'autre vers le bas. Ils divisent la bouche du monstre en trois orifices. Du feu en sort, réparti ainsi en trois langues. Les âmes sont contraintes d'entrer par là, non sans subir des coups et des blessures qui leur sont infligées par une multitude d'esprits immondes. Seuls les élus peuvent éviter cet itinéraire. Cette bête s'appelle Acheron et dévore tous les avares. Les deux géants qui maintiennent les dents ouvertes sont les deux héros irlandais Fergus et Conall. L'ange, alors, précède Tnugdal dans le corps du monstre puis disparaît. Celui-ci doit subir seul à l'intérieur les tourments qui lui sont infligés : la férocité des chiens, des ours, des lions, des serpents, les coups des démons, l'ardeur du feu, l'âpreté du froid... Finalement, sans savoir comment, il se retrouve dehors auprès de l'ange.

Tnugdal est très affaibli, mais l'ange le touche et ainsi le réconforte. Il voit alors un lac, très grand, secoué par la tempête et plein de bêtes terribles. Il est traversé par un pont très long et très étroit, dont le tablier est hérissé de clous très aigus. Cette peine est réservée aux voleurs, qui doivent traverser le pont en portant le fruit de leurs rapines. Tnugdal doit subir cette épreuve en conduisant une vache indomptée. Il parvient à grand peine de l'autre côté.

Plus loin, il se trouve devant une immense maison, ronde comme un four de boulanger. Devant les portes se tiennent des bouchers avec leurs instruments qui écorchent et débitent les âmes. Tnugdal est ainsi déchiré et livré aux flammes. Ceux qui sont à l'intérieur, quel que soit leur sexe ou leur état de vie, souffrent particulièrement dans leurs parties génitales qui sont infectées de vers. Toujours sans savoir comment, Tnugdal se retrouve à l'extérieur de cette maison, dite de Phristin. Il retrouve l'ange qui lui tient un long discours sur la justice divine, mais ne lui dit pas quelles fautes étaient châtiées en ce lieu. Le titre cependant indique qu'il s'agit de la peine des gloutons et des fornicateurs.

Les deux compagnons parviennent maintenant devant une autre

bête. Elle a deux pieds et deux ailes, un long cou et un bec de fer, des ongles, de fer également, et de sa bouche sort un feu inextinguible. Elle se tient sur un étang de glace. Elle dévore les âmes et, après que celles-ci soient passées à travers son ventre et réduites à néant, elle les enfante à nouveau sur l'étang de glace. Là toutes ces âmes sont fécondées, quel que soit leur sexe, et attendent sur place le moment de mettre bas. Leur progéniture mord l'intérieur de leur ventre pendant le temps de la grossesse, tandis qu'elles gisent sur l'étang gelé. Elles enfantent des serpents qui sortent par n'importe quel endroit de leur corps en le déchirant. Ces serpents ont des têtes de fer ardentes et des éperons aigus, tandis que leurs queues portent des épines comme des hameçons. Ceux qui sont châtiés en ce lieu sont des moines, des chanoines et des moniales qui se conduisaient mal. Mais les luxurieux forcenés, même laïques, sont punis ici aussi et, pour cette raison, Tnugdal doit subir cette peine.

Avant d'arriver au lieu suivant, l'ange prévient Tnugdal que la voie qu'ils empruntent conduit à la mort. Ils y trouvent, dans une vallée, un grand nombre de forges et le bourreau s'appelle Vulcain. L'âme de Tnugdal est livrée aux mains de démons forgerons, qui la prennent avec des tenailles ardentes et la présentent au feu jusqu'à ce qu'elle soit réduite à l'état liquide. Ensuite il la martèlent sur l'enclume, en même temps que des centaines d'autres âmes qui forment avec elle une seule masse vivante. Les démons se passent de l'un à l'autre cette masse pour la travailler. Au bout d'un temps très long, l'ange récupère l'âme de Tnugdal au milieu des flammes. Il la réconforte en lui assurant que le Seigneur envoie aux Enfers et retire des Enfers[419]. La destination du lieu n'est donnée, là aussi, qu'en titre : c'est la peine de ceux qui accumulent péchés sur péchés. L'ange ajoute que tous ceux qui ont été tourmentés jusque là attendent le Jugement, mais ceux qui viennent après sont déjà jugés.

Tnugdal et son compagnon s'engagent donc sur le chemin puant et glacial qui mène à l'Enfer Inférieur. L'ange, alors, laisse seul et terrorisé celui qu'il conduisait. Celui-ci voit une fosse carrée comme une citerne, qui projette une colonne de feu où des âmes montent et descendent comme des étincelles. Tnugdal reste sur place pétrifié d'horreur. Des démons le menacent avec leurs instruments, mais l'ange vient le délivrer.

Celui-ci le conduit maintenant aux portes de l'Enfer pour lui montrer le prince des ténèbres. Tnugdal voit là des tourments à l'infini. Le diable, ennemi du genre humain, est noir comme un cor-

[419] Wagner, p. 32/7-8 : *Confortare, quia dominus est deducens ad inferos et reducens.*

beau avec un corps gigantesque d'apparence humaine, sauf qu'il a plusieurs mains et une queue. Chaque main a vingt doigts de fer plus longs que des lances de soldats. Il a autant d'ongles à ses pieds. Il est allongé sur une claie de fer sous laquelle sont des charbons ardents, dont une foule de démons activent le feu avec des soufflets. Il est lié par des chaînes de fer ardentes et énormes. Le feu qui le brûle attise sa fureur et, avec toutes ses mains, il attrape une multitude d'âmes qu'il écrase entre ses doigts, comme un paysan assoiffé exprimant le jus d'une grappe de raisin. Ensuite, en soufflant, il projette ces âmes vers les diverses parties de la Géhenne, ce qui provoque l'éruption du puits. En inspirant, ils les fait retomber et les avale. Ce monstre est Lucifer, le prince des créatures de Dieu. S'il était délivré, suivant l'ange, il bouleverserait le ciel, la terre et les Enfers. Les êtres qui sont là sont, pour partie, les anges des ténèbres et, pour partie, les fils d'Adam qui désespérèrent de la miséricorde de Dieu et ne crurent pas en lui. Ils sont déjà jugés. L'ange poursuit, en soulignant que ce sont surtout les prélats et les puissants du siècle qui s'y trouvent. Lucifer est lui-même appelé prince, parce qu'il est le premier dans l'univers des ténèbres. Tnugdal remarque en cet endroit la présence de beaucoup de ses parents, compagnons et connaissances.

Quittant ces lieux, il se retrouve avec l'ange dans un endroit lumineux où il se sent en sécurité. Il voit un mur très haut et, en avant du mur, une multitude d'hommes et de femmes exposés à la pluie et au vent, et souffrant de la faim et de la soif. Il jouissent, cependant, de la lumière et échappent à la puanteur. Ce sont les *non valde mali* qui ne firent pas suffisamment l'aumône, et doivent rester là quelques années avant d'être conduits au repos.

Tnugdal et l'ange passent ensuite par une porte et entrent dans un champ plaisant, où se trouvent une multitude d'âmes joyeuses, hommes et femmes, auprès d'une source d'eau vive. Ce sont les *boni non valde* sortis des tortures de l'Enfer. Là, Tnugdal rencontre des hommes qu'il a connus : les rois Donac et Conchobar. Ils étaient ennemis sur terre et sont maintenant réconciliés. L'un, malade, fit vœu de devenir moine, l'autre fit des dons aux pauvres. Plus loin, dans une très belle maison sans portes ni fenêtres, mais dont l'accès est miraculeusement facile, se trouve le roi Cormac, sur un trône, entouré d'une cour de laïques et de clercs. Cette cour est formée des pauvres et des pèlerins que le roi a aidés. Il est passé par les tourments et en subit encore chaque jour. En effet, la maison soudain s'obscurcit, les assistants s'attristent et le roi, en pleurant, sort de la maison. Tnugdal le voit alors plongé dans le feu jusqu'au nombril, et la partie supérieure de son corps revêtue d'un cilice. Chaque jour, il subit cela pendant trois heures. Ses péchés sont d'avoir souillé le sacrement de mariage, d'avoir fait tuer un comte, et d'avoir trahi un serment.

L'ange conduit ensuite Tnugdal jusqu'à un mur d'argent. Bien qu'il n'y ait pas de porte, ils se retrouvent de l'autre côté. Ceux qui sont là, hommes et femmes, dans un *locus amoenus* splendide, conservèrent pur le sacrement de mariage dont l'ange fait l'éloge.

Derrière un autre mur d'or, sur des sièges magnifiques sont les continents et les martyrs qui chantent sans cesse *alleluia*. Dans des *castra* et sous des tentes magnifiques se tiennent des moines et moniales. Plus loin, l'ange montre à Tnugdal un arbre immense couvert de frondaisons, de fleurs et de fruits. Sous ses branches sont des hommes et des femmes dans des cellules d'or et d'ivoire, qui louent Dieu sans cesse. Ce sont les constructeurs et défenseurs d'églises, et l'arbre est l'image exemplaire de l'Église *(typus sancte ecclesiae)*.

Vient alors un autre mur fait de pierres précieuses. A l'intérieur séjournent les neuf ordres d'anges. Du lieu où il se trouve, Tnugdal peut voir non seulement la gloire de tous ceux qui sont au Paradis, mais aussi les supplices des Enfers. Il est salué par saint Ruadan qui se présente comme son patron, à qui il doit son lieu de sépulture. Il voit, ensuite, saint Patrick et quatre évêques connus de lui : Célestin, archevêque d'Armagh et Malachie qui lui succèda, Christian de Lough, frère de Malachie, et Nehemias de Cloyne.

C'est alors que l'ange dit à Tnugdal qu'il doit rentrer dans son corps. Celui-ci, bien sûr, préfèrerait rester là, mais son guide le renvoie en lui prescrivant de changer de vie, et de raconter ce qu'il a vu à ses proches. En un clin d'œil, l'âme de Tnugdal se retrouve dans son corps.

– La structure

Il n'est pas difficile de retrouver dans la *Vision de Tnugdal* les grandes lignes du plan de celle d'Albéric, tel que nous l'avons dégagé (voir Tableau VIII, p. 609). Le pivot du texte est la description de l'Enfer Inférieur. Auparavant il y a huit lieux et, ensuite, une zone de transition, de part et d'autre du premier mur, où se trouvent successivement les *non valde mali* puis les *non valde boni*. Au-delà, on rencontre trois murs avec les saints et les anges.

A première vue, il y a une différence avec la *Vision d'Albéric*, dans le nombre des peines qui précèdent l'Enfer Inférieur. Tnugdal en voit huit avant le puits où se trouve Lucifer. Mais il y a des traces de retouches dans la structure de cette partie du texte. Si on se réfère aux titres annonçant les peines, les six premières sont tout à fait adaptées à la personnalité de Tnugdal, un laïque guerrier. On y voit châtiés successivement les homicides, les traîtres et perfides, les orgueilleux, les avares, les voleurs et ravisseurs et, enfin, les gloutons et fornicateurs. Si l'on se rapporte maintenant au texte, on voit que

toutes ces peines y sont mentionnées, sauf la dernière[420]. De plus, à part celle-ci, toutes forment un ensemble homogène, même quand deux termes sont employés pour les désigner. Traîtrise et perfidie ou vol et rapt ne sont pas disparates. Par contre, les gloutons et les fornicateurs de la sixième peine le sont davantage. Ceux qui sont dans la septième posent aussi un problème. En effet, suivant le titre, on y trouve : *De pena sub habitu et ordine religionis fornicantium vel quacunque condicione immoderate se coinquinantium*[421]. L'ange explique, d'abord, que cette peine est réservée aux moines, chanoines, moniales et religieux de tous ordres qui se conduisaient mal, particulièrement en matière sexuelle. Puis il poursuit : bien que cette peine soit réservée aux religieux, cependant ceux qui se sont livrés à une luxure immodérée la subissent aussi[422]. C'est pourquoi Tnugdal est livré à l'oiseau de fer. Or nous avons remarqué que les fornicateurs étaient déjà concernés par la peine précédente, que Tnugdal a d'ailleurs dû supporter. Si on relit à nouveau la liste complète des châtiments, on se rend compte qu'ils concernent avant tout la vie laïque. Les moines ont dû être introduits par la suite, mais le remanieur n'a pas osé supprimer le fait que Tnugdal subissait ce châtiment à cause, certainement, de la fornication. Il y a, d'ailleurs, une affinité entre les enchaînements étranges de parturitions provoqués par l'oiseau de fer et le péché en question. La peine précédente infligée par des bouchers dans un four de boulanger semble plus adaptée, par contre, aux gloutons qu'aux fornicateurs. Il est donc probable qu'à l'origine, avant l'intrusion des moines, nous avions affaire à sept peines laïques.

Reste la huitième. Elle s'adresse à ceux qui accumulent péchés sur péchés, suivant le titre, mais le texte n'y fait aucune allusion. Après que l'ange ait réconforté Tnugdal à sa sortie de l'oiseau de fer, tous deux s'engagent sur une voie difficile, très étroite, et qui semble descendre en pente raide dans un précipice[423]. Comme Tnugdal s'en inquiète, l'ange lui répond : *Ista via ducit ad mortem*[424]. Cette phrase semble annoncer un Enfer définitif, mais, à la fin du chapitre, l'ange le détrompe : tous ceux qui ont été vus jusque-là ne sont pas jugés, et il ajoute : *adhuc namque non pervenisti ad inferos inferiores*[425]. Pour-

[420] La deuxième peine n'est qualifiée qu'à propos de la troisième : Wagner, p. 15/23-25 : *Ista vallis valde horribilis locus est superborum, mons vero putridus atque sulphureus pena est insidiatorum.*

[421] Wagner, p. 27/15-16.

[422] Wagner, p. 29/19-24.

[423] Wagner, p. 30/10-13 : *Erat quippe via valde angusta et quasi de cacumine altissimi montis in precipitium semper descendens, et quanto plus descendebat, tanto minus anima reditum ad vitam sperabat.*

[424] *Ibid.*

[425] Wagner, p. 32/14-15.

tant la forge de Vulcain au fond d'un précipice évoque facilement l'*olla Vulcani* de Grégoire le Grand[426], l'île des forgerons de la *Navigation de saint Brendan*[427], et la description de l'Etna que nous avons plusieurs fois rencontrée dans des visions antérieures. En outre, c'est bien dans un lieu de châtiment définitif que l'on s'attendrait à voir punis ceux qui accumulent péchés sur péchés.

L'Enfer Inférieur qui suit présente d'abord un puits de feu dont la description correspond tout à fait à celui qu'on a rencontré chez Bède, avec des âmes projetées comme des étincelles et des démons qui sortent du trou avec leurs instruments de torture pour menacer le visiteur[428]. Albéric, qui le rencontrait aussi, s'y étendait beaucoup moins, et il ne décrivait pas de flammes. En revanche, il y a un parallélisme net entre la description du ver enchaîné et celle de Lucifer. Le premier avale et recrache les âmes qui s'éparpillent sous forme d'étincelles, comme le second, enchaîné lui aussi, et dont le souffle provoque les éruptions du puits d'où jaillissent les âmes, elles aussi à l'état d'étincelles[429]. Dans le texte de Marc on trouve donc juxtaposées deux images de l'Enfer généralement contractées en une seule : la forge de Vulcain et le puits éructant, qui forment ensemble une évocation traditionnelle du phénomène volcanique. C'est l'introduction du personnage de Lucifer, assimilé à la bête projetée dans l'abîme de l'*Apocalypse*[430], qui a provoqué ce dédoublement. La *Vision d'Albéric* s'était contentée d'amplifier et détailler un motif déjà présent dans l'*Apocalypse de Paul,* où à côté du Puits aux sept sceaux figurait le ver infatigable[431]. Le texte primitif de la *Vision de Tnugdal* devait plutôt juxtaposer Vulcain et le puits de Bède, comme dans la *Navigation de Saint Brendan*[432]. Dans ces conditions, il y avait bien sept peines transitoires qui précédaient les *loca tartarea*, comme chez Albéric. Dans ces deux derniers textes, c'est l'intervention du narrateur monastique qui a modifié un schéma purement laïque à l'origine. Guido, ou Pierre Diacre, a ajouté cinq peines après le ver

[426] *Dialogues*, IV, 31, 1-4, SC. 265, pp. 104-107 et *supra* p. 47.

[427] Selmer 23/17-31, pp. 61-63 et *supra* pp. 292-3.

[428] Colgrave, p. 490 et Wagner, p. 33/16-22.

[429] Inguanez, p. 91 : *Ante os ipsius vermis animarum innumerabilis stabat multitudo, quas omnes quasi muscas simul absorbebat, ita ut cum flatum traheret, omnes simul deglutiret, cum flatum emitteret, omnes in favillarum modum reiceret exustos...*Wagner, p. 37 : *Tunc etiam quasi suspirans sufflat et spargit omnes animas in diversos gehenne partes, et statim eructuat puteus... Et cum retrahit anhelitum suum dira bestia, revocat ad se omnes animas...*

[430] Apoc. 20/1-3.

[431] AP 42, 1.

[432] Dans la *Navigation de saint Brendan* l'île des forgerons précède celle de Léviathan (Selmer c. 23-24, pp. 61-65) et les deux forment un ensemble infernal.

monstrueux; Marc, sans doute, a introduit les moines dans la septième peine, et Lucifer à côté de Vulcain.

Si l'on poursuit l'analyse comparée des deux visions, on remarque la présence de lieux réservés à une purgation supplémentaire dans les deux. Chez Albéric figurent, à la suite, le pont sur le fleuve de feu et le champ d'épines. Chez Tnugdal, de part et d'autre d'un mur, on trouve les *non valde mali* et les *non valde boni* empruntés à saint Augustin[433]. Les lieux paradisiaques, cependant, diffèrent par leur ordonnance. Chez Albéric, dans le champ des justes on voit avant tout les chœurs des moines, et une allusion est faite aussi aux clercs et aux laïques[434]. Chez Tnugdal, le mur d'argent renferme les gens mariés, tandis que le mur d'or contient les martyrs, les continents, les moines et les constructeurs ou défenseurs d'églises. Les anges se trouvent ici à l'intérieur d'un quatrième mur fait de pierres précieuses, tandis qu'Albéric les place au sixième ciel en laissant vides les cinq premiers. L'ordonnance la plus artificielle paraît être celle d'Albéric. Les sept cieux, dans l'état où ils sont figurés, semblent une reconstruction savante du texte destinée à fournir un pendant aux sept peines. Mais nous verrons qu'il y a pourtant un précédent à cette image. La présence de l'échelle aux 365 barreaux, correspondant au quatrième ciel solaire, reste énigmatique[435].

c. – Owen

La structure du *Purgatoire de Saint Patrick* apparaît encore plus simple que celle des deux visions précédentes. On y trouve sept lieux avant le puits, suivis du pont sur le fleuve et du Paradis terrestre.

Une fois enfermé dans le lieu du *Purgatoire*, Owen a rencontré d'abord, dans un palais construit à la manière d'un cloître, quinze hommes vêtus de blanc comme des moines et tonsurés de frais. Leur chef lui a expliqué ce qui l'attendait et lui a prescrit, pour échapper aux tourments, d'invoquer le nom du Seigneur Jésus-Christ. Le chevalier, devenu ainsi un chevalier du Christ[436], affronte alors une multitude de démons qui envahissent le lieu et le jettent dans un feu jailli sur place, dont il sort en invoquant le nom de Jésus. Les démons l'entraînent dans la visite des lieux infernaux, situés vers le nord, là où se lève le soleil au milieu de l'hiver.

[433] *Supra* pp. 22-24 (saint Augustin) et pp. 243-4.

[434] Inguanez, p. 98.

[435] Le fait qu'aux pieds de l'échelle figure un récipient fait curieusement penser à une échelle mithriaque. Mais celle-ci n'a que sept barreaux. Voir R. A. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, Paris 1981, pp. 67-69.

[436] Warnke, VI, 1-2, p. 56 : *Miles itaque, ad noui generis militiam instructus qui quondam uiriliter oppugnabat homines, iam presto est uiriliter certare contra demones*... Le texte d'Henry de Saltrey combine Eph. 6/10-13 avec le *De laude novae militiae* de saint Bernard, c. 1, 1.

Les sept lieux comprennent d'abord quatre champs de torture, suivis de trois châtiments individualisés. Aucun type de péché ne leur est affecté. Le premier champ est plein d'hommes et de femmes nus, cloués à plat ventre sur le sol par les mains et les pieds. Dans le second, les suppliciés sont cloués de la même façon, mais allongés sur le dos. Des dragons, des serpents et d'énormes crapauds fouaillent leurs chairs. Dans le troisième, les clous couvrent totalement le corps de ceux qui s'y trouvent, et qui sont torturés par un vent froid et le souffle brûlant des démons. Le quatrième champ contient une infinité de tourments. Les uns y sont suspendus par les pieds, d'autres par les mains, les cheveux, les bras, les jambes, les têtes, et immergés la tête en bas dans des flammes sulfureuses. Certains, dans la même posture, ont, en outre, des crochets de fer enfoncés dans les yeux, les oreilles, les narines, les joues, les seins ou les parties génitales. D'autres sont dans des fournaises de soufre, sur des poêles à frire, ou fixés sur des broches que des démons font tourner. Owen, chaque fois que ceux-ci veulent le torturer, invoque le nom du Christ et en réchappe.

Vient ensuite une roue de feu immense, dont les rayons et les cercles sont garnis de crochets de fer où sont suspendus des hommes. Quand la partie supérieure de la roue est en l'air, l'autre moitié s'enfonce sous la terre. Une flamme immense jaillit du sol et environne la roue. Les démons la font tourner à une vitesse telle qu'elle paraît former un unique cercle de feu. Ils jettent Owen sur celle-ci, mais il en descend après avoir invoqué le Christ. Il est conduit ensuite vers une immense maison d'où sort une horrible fumée. Les démons expliquent qu'il s'agit d'un établissement de bains. Le pavement de la maison est plein de fosses rondes, pleines de métaux en fusion où une multitude d'hommes sont plongés. Les uns le sont jusqu'aux sourcils, les autres jusqu'aux yeux, aux lèvres, au cou, à la poitrine, au nombril, aux cuisses, aux genoux et aux jambes. Certains n'y plongent, cependant, qu'un pied ou une main. Encore une fois, les démons ne peuvent projeter Owen dans une des fosses. Quittant ces lieux, la troupe va vers une montagne sur laquelle des gens des deux sexes se tiennent, accroupis sur leurs doigts de pieds, nus et tournés vers le nord. Un vent soufflant en tempête se lève soudain et les projette tous dans un fleuve fétide et très froid. Owen échappe aussi à ce supplice.

Les démons l'entraînent alors vers le nord. Il voit là une immense flamme sortir d'un puits, et des personnes des deux sexes, nues et enflammées, en jaillissent comme des étincelles dans les airs avant de retomber dans le trou. Les démons révèlent à Owen que ce puits est l'entrée de l'Enfer : ceux qui y pénètrent y restent pour l'éternité. Ils se jettent alors dans le feu en entraînant Owen. La douleur est tellement intolérable que celui-ci commence par oublier le nom du Christ. Puis, revenu à lui, il le crie et la flamme le rejette hors du puits.

Il rencontre sur le bord d'autres démons qui prétendent qu'on lui a menti en disant que là était l'Enfer. En effet, l'habitude des démons, disent-ils, est de toujours mentir. Ils l'entraînent vers ce qu'ils lui désignent comme le véritable Enfer. Il s'agit d'un fleuve de feu fétide sur lequel est un pont. Owen devra le traverser, tandis que les démons actionneront des vents et des tempêtes destinés à le faire tomber. Ce pont est très glissant, très étroit et placé à une hauteur vertigineuse. Invoquant le nom du Christ, Owen le traverse sans encombres.

L'auteur place alors une longue homélie où les passions du monde sont comparées aux lieux de tourments, et qui s'adresse visiblement à des moines.

Avançant depuis l'endroit où il est arrivé, Owen voit devant lui un mur très grand et très haut. Une porte fermée s'y trouve, faite de divers métaux et de pierres précieuses. Elle s'ouvre devant le marcheur qui pénètre dans un lieu admirable. Une procession vient à sa rencontre, faite des hommes de tous les ordres, de tous les âges et de tous les sexes. Ils portent des croix, des bannières, des cierges et des rameaux d'or. Clercs et moines sont revêtus de leurs ornements sacrés. Tous, clercs ou laïques, portent les habits de leur condition. Deux archevêques, se détachant de la procession, conduisent le chevalier à travers le *locus amoenus.* Suit une longue description des lieux et des personnes, tout à fait conventionnelle. Les pontifes expliquent à Owen qu'il se trouve au Paradis Terrestre, où vécut Adam et dont il fut chassé. Puis ils font un éloge de la pénitence. Eux-mêmes ont reçu celle-ci avant la mort ou *in extremis* et, après leur mort, ont subi des tortures suivant les degrés de leurs péchés, avant de rejoindre ce lieu de repos. Après ce sermon, ils conduisent Owen sur une montagne au dessus de laquelle le ciel a la couleur de l'or dans le creuset. C'est là que s'ouvre la porte du ciel. Subitement une flamme en descend qui couvre tout le Paradis et dont un rayon atteint chacun en particulier, y compris Owen. Il sent en lui une douceur ineffable. C'est la nourriture que Dieu accorde chaque jour aux habitants du Paradis.

Les prélats renvoient Owen chez lui, pour qu'il porte témoignage de ce qu'il a vu. Malgré sa tristesse de quitter ces lieux, il doit partir après avoir reçu la bénédiction de son hôte. Il passe par le même chemin sans crainte. Hors de portée des démons, il regagne l'édifice en forme de cloître où il est accueilli par les quinze moines, avant de ressortir à l'air libre.

d. – Structure des visions panoramiques

Le *Purgatoire de Saint Patrick* met en évidence la structure la plus simple, sous-jacente et commune aux trois visions. Elle comporte un Enfer-Purgatoirc formé de sept peines, un puits de feu,

le pont sur le fleuve de feu, et le mur au-delà duquel se trouve le Paradis terrestre (voir Tableau VIII, p. 609).

Ce sont les régions paradisiaques qui ont été l'objet du plus grand nombre de transformations ou d'hésitations. Une partie est cependant commune aux trois textes. Celle où se retrouvent ceux qui sont passés à travers les peines : le champ des justes vu par Albéric, le lieu des *non valde boni* de Tnugdal, le Paradis terrestre où est accueilli Owen. Il y a donc partout une distinction entre la destination des justes et celle des saints. Cette dernière n'est pas toujours accessible. Tnugdal a vu en tout quatre murs comme Barontus[437], mais la destination des lieux n'est pas exactement la même. Barontus ne prévoyait rien pour ceux qui étaient sortis de l'Enfer, dans la mesure où il ne semblait pas concevoir une telle possibilité. Après le premier mur, il avait donc placé les moines que Tnugdal voit après le troisième. Il ne s'intéressait pas, non plus, aux laïques qui, sous le nom de *coniugati*, figurent ici après la deuxième porte. Dans les deux, cependant, les martyrs sont après la troisième, accompagnés des prêtres chez Barontus, des moines et des continents chez Tnugdal. La quatrième porte est traitée à peu près de la même façon, puisque tous deux en font l'introduction à un autre monde, à l'entrée duquel Barontus rencontre saint Pierre, et où Tnugdal voit les neuf ordres d'anges. Ce qui a provoqué le changement de la disposition est l'arrivée des *non valde boni*, de ceux qui sont sortis des peines, et la promotion des laïques mariés. Du coup, le troisième Paradis de Tnugdal concentre martyrs, continents, moines et défenseurs ou constructeurs d'églises. Albéric et Owen, de leur côté, placent, en fait, tous les justes dans un seul lieu. Le premier fait allusion à la distinction entre moines, clercs et laïques en insistant sur les premiers. Le second réunit tout le monde dans une unique procession où ils se confondent, mais signale cependant la présence des laïques, lui aussi.

Les sept peines présentes dans les trois visions réflètent des idées assez semblables. Chez Albéric comme chez Tnugdal, les châtiments primitifs concernent visiblement les laïques. Ils sont regroupés dans un contexte paroissial, chez le premier, qui prend en considération enfants et adultes, hommes et femmes, seigneurs et simples paroissiens. Tnugdal, lui, voit la punition des péchés que les guerriers commettent le plus volontiers : homicides, traitrises, orgueil, avarice, vols et enlèvements, gloutonnerie, fornication. Chez Owen, on ne voit plus ni péchés ni personnes individualisés. Dans les supplices il n'y a que des hommes et des femmes nus. La seule distinction concerne la gravité des fautes, quand ceux qui sont dans les fosses de l'établisse-

[437] *Supra* p. 161.

ment de bains y sont plongés à des niveaux différents. De même, dans le quatrième champ, les suppliciés sont suspendus par divers membres, ce qui suppose des variations dans les types de péché, mais rien n'est précisé. Comme au Paradis, ce sont des foules qui sont mises en avant, et non des catégories.

Les trois voyageurs sont de la même condition sociale. Ils viennent du groupe chevaleresque. Mais Albéric ne fait allusion à ce contexte qu'en signalant dans les peines la présence des seigneurs-tyrans et des patrons de paroisse. Son point de vue est local mais, notons-le, il ne nomme personne. Tnugdal, lui, non seulement parcourt des lieux spécialisés pour ses semblables, mais il subit lui-même les cinq dernières peines. Chez Owen, cet aspect a disparu. Il fait partie, nous dit Henry de Saltrey, de la nouvelle milice qu'il décrit en évoquant le début du *De laude novae militiae* de saint Bernard[438]. La seule arme dont il dispose est le nom du Christ. Il peut donc être assimilé à n'importe quel chrétien pécheur. Tout le texte est bâti dans ce sens.

Les trois visions comportent une zone intermédiaire. Chez Albéric une certaine ambiguïté demeure. On ne sait si le pont sur le fleuve et le champ épineux correspondent à un doublet, dû à l'introduction ultérieure d'un motif supplémentaire, ou si chacun a sa fonction propre. Cette vision est celle qui a été le plus remaniée. Le champ épineux, nous le verrons, se retrouve dans la *Vision de Gottschalk*, sans qu'aucun emprunt soit possible puisque la *Vision d'Albéric* n'a pas été connue en dehors du Mont-Cassin. Le pont est un thème ancien qui a beaucoup circulé[439], Guido ou Pierre Diacre auraient pu l'ajouter, mais rien ne le prouve. Le fait de mettre des gens avant et après un mur, comme le fait Tnugdal, montre en tout cas qu'un dédoublement du lieu de transition peut se justifier. Des personnes hors des murs figuraient déjà dans l'*Apocalypse de Paul*[440]. Jean de Saint Laurent voyait, lui aussi, des pénitents sur un banc hors de portée des démons, mais exposés aux intempéries comme les *non valde mali* de Tnugdal[441]. Quant aux *non valde boni* après le mur, on rencontrait leurs émules déjà chez saint Boniface et Bède. Owen ne retient que le pont sur le fleuve. Les démons en font un Enfer, sans doute pour tromper le voyageur[442]. En réalité, Henry de Saltrey ne donne pas la destination exacte du lieu. Il pourrait servir à purger les péchés légers comme chez saint Boniface mais, pas plus qu'Albéric avant lui,

[438] *Supra* n. 436.

[439] Voir P. Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, et *supra*, pp. 211-215 et 288-289.

[440] Des justes orgueilleux sont condamnés à attendre le retour du Christ à la porte de la Jérusalem céleste : James 24/25-25/22.

[441] PL 180/180 C-D. Le texte de Rénier dit qu'ils étaient *in purgatoriis positi*.

[442] Warnke, XIV, 6, p. 94.

Henry ne met en avant cette explication. En fait, c'est un motif qui ressemble à un lieu commun obligatoire, dont personne ne sait plus à quoi il sert. Il joue un rôle de transition rhétorique, qui marque bien l'opposition entre les deux grands lieux majeurs.

TABLEAU VIII

ALBÉRIC	TNUGDAL	OWEN
1	1	1
2	2	2
3	3	3
4	4	4
5	5	5
6	6	6
7	(7)	7
	8	
Tartare et ver	Enfer Inférieur et Lucifer	Puits
1		
2		
3		
4		
chien et lion		
5		
Fleuve et pont		Fleuve et pont
Champ d'épines	Non valde mali	
	1er mur	
	Non valde boni	
Champ des justes	2e mur	mur
	3e mur	
	4e mur	
Cieux		Porte du ciel
1		
2		
3		
4		
5		
6 Anges et saints		
7 trône du Christ		

La structure générale des trois visions prend son origine, sans aucun doute, dans celle de Drythelm. Bède l'avait divisée en quatre parties que nous retrouvons ici : le lieu de purgation, le puits de la Géhenne, le Paradis et le Royaume des Cieux. La vallée du feu et du froid a été remplacée par les sept lieux de purgation. L'*Apocalypse de Paul* présentait depuis longtemps des séries de ce type, mais c'est le chiffre douze qui était le fondement de la répartition. Peter Dinzelbacher a remarqué que la *Vision d'Albéric* contenait de nombreux passages en commun avec la *Vision d'Esdras,* un texte apocryphe médiéval composé probablement avant le XIIe siècle et qui contient une longue série de peines infernales, – non limitées à sept, cependant –[443]. De même les versions courtes de l'*Apocalypse de Paul* ont des nombres variables de lieux de châtiments, ainsi que plusieurs des visions que nous avons étudiées depuis le Xe siècle[444].

– Adamnan

En fait un seul texte présente un parallélisme net avec ces sept lieux, c'est la *Vision d'Adamnan* un texte irlandais des Xe-XIe siècles[445]. On y voit les âmes, conduites par saint Michel, traverser les sept Cieux pour y subir des épreuves purificatrices avant d'arriver au jugement. Au retour, celles qui ont été rejetées sont successivement avalées et recrachées par douze dragons, jusqu'à ce qu'elles soient remises entre les mains de Lucifer. Les épreuves ont lieu dans des fleuves de feu, sauf au troisième ciel qui contient une fournaise où les âmes sont cuites et brûlées. Les saints passent au travers des épreuves sans les sentir, tandis que les pécheurs y sont retenus et purifiés; seuls les grands pécheurs restent impurs, et sont rejetés à la fin. Adamnan visite ensuite un Enfer où il voit sept lieux de châtiments accordés à sept groupes de péchés. Ce sont :

– Un pont sur une vallée remplie de feu. Il est large pour les chastes et les pénitents, étroit puis large pour ceux qui ont mieux fini leur vie qu'ils ne l'avaient commencée, large puis étroit pour les pécheurs.

– Un lieu de ténèbres avec des peines intermittentes pour ceux qui furent également bons et mauvais. Ils attendent là le Jugement.

[443] Voir P. Dinzelbacher, *Die Vision Alberichs*.

[444] A partir du IXème siècle nous avons vu que les visions contiennent des séries de peines mais sans homogénéité. La *Vision de Wettin* mêle les condamnés à perpétuité aux condamnés à temps, de même que celle du premier moine de Saint-Vaast.

[445] Voir C. S. Boswell, *An Irish Precursor of Dante*, où figure une traduction du texte. Pour les éditions successives et la bibliographie voir D. N. Dumville, *Towards an Interpretation of Fis Adamnain*.

– Des colonnes de feu où sont enchaînés les pécheurs, fratricides, destructeurs d'églises, gardiens malhonnêtes d'églises.

– D'autres sont enfoncés dans la boue jusqu'à la ceinture et subissent divers tourments : du feu dans les orifices de leur visage, des clous de feu dans leur langue... Ce sont des voleurs, des menteurs, des tricheurs, des auteurs de faux jugements, des empoisonneurs, des hérésiarques.

– Dans une île au milieu de la mer de feu se trouve un mur d'argent, construit avec les vêtements et les aumônes donnés par ceux qui s'y trouvent. Mais ils ont fait là une charité sans zèle, ont vécu de façon relâchée et dans le péché jusqu'à leur mort. Cependant les aumônes les protègent du feu et, après le Jugement, ils iront au havre de la vie.

– D'autres sont revêtus jusqu'au milieu de leur corps de manteaux de feu et torturés par des démons. Ils sont alternativement, à chaque heure, élevés jusqu'au Firmament puis plongés dans les Enfers. Ce sont des réguliers qui ont transgressé leur règle et des imposteurs qui ont séduit la multitude.

– D'autres courent de l'est à l'ouest sans repos sur des dalles de pierre brûlantes et sont criblés de flèches par les démons. Ce sont des artisans filous, des tisserands, des marchands, des juges ayant imposé des jugements faux, des juifs, des rois impies, des femmes adultères...

Au-delà des lieux de tourments il y a un mur de feu où des châtiments sept fois plus horribles sont prévus pour après le jugement.

On doit remarquer que ces sept lieux de tourments contiennent un ensemble assez disparate avec, cependant, des peines infligées à des pécheurs susceptibles d'être sauvés. Cet état du texte peut être comparé à certaines visions, comme celles de Wettin ou des moines de Saint-Vaast, où une semblable incertitude se rencontre. Il s'agit donc d'un type de vision antérieur à celles du XIIe siècle que nous étudions, et qui pourrait en constituer la source. L'évocation des sept cieux à côté des sept châtiments dans la *Vision d'Albéric* serait le reflet de cette influence. Mais l'auteur de cette dernière l'a transformée en introduisant des notions astrologiques. Il était impossible, en effet, de l'utiliser tel quel. L'idée d'une purification des âmes au long des sept cieux n'était plus envisageable depuis très longtemps : depuis les condamnations des doctrines gnostiques[446]. Il

[446] Il y a de nombreux exemples de la liaison entre les sept cieux ou planètes et la purification des âmes dans l'Antiquité, voir par exemple : Irénée, *Adversus Haereses*, I, 29, 4; Épiphane, *Panarion* XXVI, 10/1-10; Origène, *Contra Celsum* VI, 22, etc.

est possible que l'auteur de la *Vision d'Adamnan* se soit inspiré d'une apocalypse apocryphe, dont une partie a été conservée dans un manuscrit de Reichenau d'époque carolingienne[447]. Les sept cieux y figurent avec une fonction semblable à celle qu'ils ont dans la vision irlandaise. Mais dans la *Vision de Tnugdal* et le *Purgatoire de Saint Patrick* ils ont disparu.

En résumé, les auteurs du XIIe siècle, Albéric, Marc et Henry de Saltrey, se sont inspirés de traditions irlandaises qu'ils ont incorporées dans le schéma bâti par Bède. Il est difficile de savoir comment ses influences ont pu atteindre le Mont-Cassin, mais c'est un fait que bien avant Marc et Henry, qui étaient en contact plus directement avec l'Irlande, Albéric et ses «prête-plumes» en ont donné la forme la plus proche des origines.

– Guillaume

Une fois mis au point, ce schéma rhétorique permettait de fabriquer d'autres visions sans trop de mal. Il en reste un exemple : la *Vision de l'enfant Guillaume*, incorporée dans la *Chronique* d'Hélinand de Froidmont à l'année 1146[448]. Tous ses éléments constitutifs paraissent des emprunts à d'autres visions.

L'enfant, en songe, voit d'abord sept lieux. Le premier est la vallée bipartie empruntée à la *Vision de Drythelm*. Le second montre des gens assis sur des sièges brûlants auxquels des démons font avaler des monnaies incandescentes, motif que nous retrouverons dans les visions d'Edmund et de Thurkill[449]. Dans le troisième, des hommes sont jetés par les démons dans des chaudières, où ils sont transformés immédiatement en enfants nouveaux nés. Extraits de là par les démons avec des fourches, ils retrouvent leur forme primitive avant d'être à nouveau jetés dans les chaudières. Le quatrième lieu présente un processus un peu analogue. Ceux qui sont envoyés dans le feu y sont désarticulés avant d'être recomposés à leur sortie, et ainsi de suite. Ces deux derniers supplices rappellent ceux de la *Vision de Tnugdal*[450]. Dans un cinquième lieu, les condamnés sont accrochés sur des roues qui tournent à grande vitesse, les hommes par leurs sexes et les femmes par leurs organes génitaux, comme dans le *Purgatoire de Saint-Patrick*[451]. Viennent ensuite des gens sur des sièges de feu, suspendus la tête en bas, comme des voleurs sur un champ d'exécution, sans que l'on puisse comprendre comment cela

[447] Voir *supra*, p. 489.
[448] PL 212/1036-1037.
[449] Thurston, p. 268 et Schmidt, p. 24.
[450] Notamment la peine de la maison de Phristin : Wagner, pp. 23-27.
[451] Warnke, XI, 1-5, pp. 80-82.

peut se faire[452]. Les uns meurent de froid et voient sous eux des vêtements qu'ils ne peuvent atteindre; les autres, torturés par la faim, aperçoivent des nourritures hors de leur portée. Ces deux supplices, imités de celui de Tantale, sont dédoublés pour former les sixièmes et septièmes lieux[453].

La série se termine par une évocation du Tartare. C'est un abîme au fond duquel se trouve l'«antique ennemi» distendu en six parties[454]. Auprès de la bouche du puits, l'enfant est, bien entendu, pris à partie par un esprit hideux qui se tenait, dit Hélinand, à son côté gauche depuis son départ de la maison. Il l'accuse de péchés énormes, mais pas de ceux qu'il avait confessés avant Pâques. Sur les conseil de son guide, l'enfant fait le signe de la croix. Il reste, cependant, longtemps seul dans les ténèbres, jusqu'au retour de son guide qui le conduit vers une lumière splendide. On remarque dans ce passage l'influence de Bède, et de la *Vision de Tnugdal* sans doute.

L'enfant et son guide parviennent alors devant le mur traditionnel, au-delà duquel ils sont transportés en un instant. Ils trouvent là une maison ronde à 12 portes. A l'intérieur, elle se révèle immense et les élus y sont répartis selon deux niveaux de gloire différents. L'enfant y voit dix troupes de bienheureux. Au milieu de la porte orientale est un autel, auprès duquel siègent des hommes splendides qui sont au service d'un seul. Celui-ci porte sur sa tête une couronne d'or ornée de douze croix d'or. Le guide explique à l'enfant que ce lieu lui est destiné s'il se conduit bien. Il ajoute que celui qu'il voit est l'enfant Guillaume qui fut crucifié par les juifs à Norwich.

> «Celui-ci, bien qu'il soit déjà dans une grande gloire en échange d'une brève souffrance, en possédera cependant une encore plus grande»[455].

Ni lui ni ses compagnons ne jouissent, en effet, de la contemplation de la face du Rédempteur. Le guide annonce, ensuite, à l'enfant qu'il doit retourner dans son corps. Ce qui a lieu malgré ses réticences.

Cette vision ne figure ni dans la vie ni dans le recueil des miracles de Guillaume de Norwich[456]. Il est probable qu'elle a été écrite

[452] PL 212/C : *Post haec vidit multos super sedes igneas quasi fures in campo suspensos capitibus deorsum.*

[453] On peut les rapprocher de la huitième peine de l'*Apocalypse de Paul* (39, 3) reprise ensuite dans la plupart des versions courtes.

[454] PL 212/1036 D : *Ibi hostis antiquus sedebat in medio flammae distentus in sex partes.*

[455] PL 212/1037 B : *Hic, licet jam sit in magna gloria pro brevi poena, longe tamen adhuc majorem habebit.*

[456] Voir A. Jessop et M. R. James.

en Angleterre à la fin du XII[e] siècle[457]. Il est possible aussi qu'Hélinand n'en transmette qu'un résumé. Son texte court a déjà presque la forme d'un *exemplum*. Il est entièrement rédigé dans le but de faire se rencontrer les deux enfants Guillaume au Paradis. Il n'est accompagné d'aucun commentaire. On ne peut savoir si les sept peines sont temporaires. Seule leur présence avant l'arrivée au Tartare permet de le supposer. Le monde dévoilé ainsi est présenté comme une évidence sans le moindre essai de justification. C'est quasiment une suite de lieux communs, sauf le Paradis qui est original. L'époque des contestations est passée, mais le genre littéraire, réduit à sa plus simple expression, est exangue. Exceptée celle de Guillaume, toutes les âmes sont anonymes. Même les fonctions des troupes de saints ne sont pas précisées. Ramené à l'essentiel, à la vision du Paradis, ce texte ne serait plus qu'un *exemplum* prêt à être incorporé dans un sermon.

B – Du Purgatoire au Paradis

Le rédacteur B de la *Vision de Gottschalk* remarque, à la fin de son récit :

> comme on peut facilement le déduire du déroulement de la vision, cet homme n'a vu ni les peines de l'Enfer ni la gloire de la patrie céleste puisque, ses paroles le laissent comprendre, il a vu le feu purgatoire qu'attestent les Écritures et le repos des saintes âmes qui sont tenues à l'écart du Royaume céleste, en raison de leur imperfection et afin que la perfection qui leur manquait soit sans cesse compensée par cette attente»[458].

En tenant compte d'une différence de contexte général, on peut dire à peu près la même chose de la *Vision d'Edmund d'Eynsham*. Ce qui

[457] Le fait qu'elle a été écrite en Angleterre ressort d'une allusion du texte à propos de la profondeur de l'abîme du Tartare «plus profond que la longueur du chemin de Douvres à Londres» (PL 212/1036 D : *profundior quam sit longitudo viae a Dorobernia in Londoniam*). Quant à la date on peut supposer que cette vision est postérieure à celle de Tnugdal qu'elle imite et peut-être à celle d'Edmund, à cause du motif des pièces de monnaies incandescentes (*supra* n. 449).

[458] Assmann, rédaction B, c. 25, 1, p. 194/8-12 : *Verum ut serie visionis coniecture libet, nec inferni penas nec celestis patrie gloriam homo iste vidit, quia, ut in verbis eius intelligi datur, purgatorium vidit ignem, unde et scripture testantur, et requiem sanctarum animarum, que ob sui imperfectionem a celesti regno differuntur, ut ex ipsa dilacione, que deerat eis, perfectio semper suppleatur...*

intéresse avant tout les deux narrateurs, c'est le sort des âmes passant à travers les lieux de purgation pour accéder au Paradis terrestre, donc le destin de la plupart des chrétiens.

a – Gottschalk

– L'itinéraire

Entraîné par deux anges, Gottschalk marche pendant deux milles du nord vers le sud. Il se trouve alors devant un tilleul très grand et très beau. A ses branches pendent des paires de chaussures. Celles-ci sont destinées à permettre à ceux qui le méritent d'affronter la première épreuve : un champ couvert d'épines très raides, comme l'instrument qui sert à arracher l'étoupe du lin. Un ange distribue les chaussures à ceux qui ont accompli durant leur vie les œuvres de miséricorde. Gottschalk fait quelques pas sur le champ, mais ne peut aller plus loin. Cent vingt âmes pieds nus comme lui doivent le traverser, quatorze seulement ont des chaussures. Gottschalk, après son douloureux essai, en reçoit à son tour.

Vingt-cinq de ceux qui viennent d'être purgés dans ce champ se dirigent maintenant vers le lieu suivant. Il s'agit d'un fleuve plein de lames acérées où un double péril est à redouter : la noyade et l'anéantissement. Mais quelques petites poutres de bois flottent à la surface. Elles suffisent pour faire passer de l'autre côté ceux qui en sont dignes, parce qu'ils se sont toujours dévoués au bien commun, en traçant des chemins dans les marécages ou en édifiant des digues et des ponts. Gottschalk et deux de ceux qui avaient reçu des chaussures passent de l'autre côté sans encombre sur des pièces de bois. Les autres arrivent de l'autre côté presque réduits à rien. Mais aussitôt sur la rive, en un clin d'œil, ils se trouvent reconstitués.

Gottschalk ensuite arrive à un carrefour à trois voies, un *trivium*. La voie la plus à gauche, très en pente et difficile, boueuse, instable et enserrée entre des talus semblables à de très hauts murs, s'enfonce vers une sorte de précipice. Le rédacteur A ajoute à cet endroit un passage sur l'air infesté qui provenait de ce chemin et dont Gottschalk fut atteint. La voie de droite, belle et calme, s'élève jusqu'aux cieux. La voie médiane, spacieuse et lumineuse, part tout droit. Elle est adaptée aux médiocres, ni les meilleurs ni les pires. Ceux qui ne sont ni les impies de la voie de gauche ni les parfaits de celle de droite. Un ange, placé au carrefour, répartit les âmes suivant leur destination. Ceux qui s'engagent sur la voie montante sont aussitôt transfigurés. Ceux qui vont au milieu sont joyeux sans subir de transformation d'appa-

rence. Ceux qui descendent du côté gauche pour aller vers une peine supplémentaire, plus dure, pleurent et se lamentent. C'est par là que va Gottschalk avec ses guides, qui le réconfortent en disant qu'il doit voir ce châtiment, mais qu'il ne le subira pas.

Cette peine est un feu qui, suivant le rédacteur A, n'est pas fait de naphte, d'étoupe, de poix ou de matières combustibles, mais brûle *in se et ex se et per se*[459]. Le rédacteur B se contente de dire qu'il est horrible. Gottschalk en s'approchant ressent une forte brûlure au côté gauche. Ceux qui sont tourmentés là le sont en fonction de leurs péchés. Les uns y sont plongés tout entier, les autres seulement en partie : la moitié du corps, un bras, une jambe... A propos d'un de ceux qui le sont entièrement, l'ange explique qu'il n'avait pas confessé ses fautes, ni vénielles ni criminelles, mais qu'il a évité la Géhenne en faisant construire une église avant sa mort. Gottschalk reconnaît là des personnes de haut rang dont il donne les noms. Le rédacteur A s'étend longuement sur le cas de certains, sur les raisons de leur venue en ce lieu. C'est l'occasion de scènes de mœurs locales dont le rédacteur B ne retient qu'une partie, traitée brièvement.

De là, Gottschalk et ceux qui ont fini leur peine dans le feu regagnent la voie médiane. Plus loin, celle-ci s'élargit et devient verdoyante. Une belle et riche maison à un étage apparaît en bordure du chemin. Des hommes vêtus de blanc sont à chaque fenêtre et l'intérieur est plein d'une foule joyeuse. A quelques distances se trouve une maison encore plus belle et plus grande, d'allure princière. La gloire de ceux qui y résident est supérieure à celle des précédents. La troisième maison est un palais royal surpassant les deux précédentes en ampleur et en richesse. Le rédacteur A intervient alors pour regretter que Gottschalk n'ait pas demandé à son guide la signification de ces trois maisons.

Après trois jours de marche, au cours desquels Gottschalk est nourri par l'odeur merveilleuse qui émane du lieu, tous ses compagnons, ainsi que les anges qui l'accompagnent sont transfigurés, sauf lui, à l'instar de ceux qui étaient auparavant sur la voie de droite. Ils arrivent dans la région des vivants que Gottschalk, suivant le rédacteur A, a l'habitude d'appeler «l'autre monde»[460]. C'est un univers fulgurant où le soleil ne se couche pas. Le rédacteur A ajoute qu'il s'agit du troisième ciel ou ciel empyrée, ce qu'ignore Gottschalk[461]. Ce dernier y voit une grande basilique

[459] Assmann, rédaction A, c. 20, 1, p. 72/21-23.

[460] Assmann, rédaction A, c. 32, 1, p. 108/30-32 : *quam Godeschalcus appellare solet alium mundum*.

[461] Assmann, rédaction A, c. 43, 1, p. 110; Gottschalk dans la rédaction B parle là de l'autre monde (note précédente) : *Inde vero progredientibus nobis nova miri odoris suavitate afflante quasi facies alterius seculi apparuit* (Assmann, rédac-

en forme de croix, suivant le même rédacteur, un palais royal ressemblant à un monastère, d'après le rédacteur B. Alentour, il y a un très grand nombre de demeures *(mansiones)* où les âmes sont au repos. Gottschalk élevant les yeux voit un homme très beau sur le faîte de la basilique. Le guide lui dit qu'il s'agit de saint Jean l'Évangéliste. En même temps, les hommes transfigurés qui accompagnaient Gottschalk disparaissent. Ce dernier visite ensuite une demeure très belle, mais vide, réservée pour un vivant de bonne vie. Suivant le rédacteur A, il rencontre aussi, près de la basilique, des défunts du monastère de Neumünster dans des *mansiones*, ainsi qu'une veuve de la région.

Peu après, Gottschalk assiste à la célébration de la fête de saint André (30 novembre). A cette occasion, toutes les âmes des défunts se rassemblent pour le couronnement de l'apôtre. Dans cette foule, calme et en bon ordre, Gottschalk voit des homicides portant sur leur dos ceux qu'ils avaient tués, des pères et des mères de famille, objets du respect de tous, même de leurs seigneurs, des pèlerins avec leurs insignes. Il reconnaît aussi certaines personnes.

Tout cela disparaît soudain à ses yeux et il se retrouve seul avec ses guides face à une immense cité merveilleusement bâtie. Les habitants qui y vivent, sont innombrables, dans une grande joie. Le visionnaire rencontre sur le chemin de retour un homme, nommé Unno, qu'il avait laissé vivant et qui lui confie un message pour son fils. Il voit aussi sa première femme – il était remarié – qui lui dit être passée auparavant par le feu et l'eau, sans savoir si elle aurait droit au *refrigerium*. La vision s'arrête là et Gottschalk retourne à son corps.

– La structure

Malgré la longueur du texte, la *Vision de Gottschalk* présente une structure simplifiée par rapport aux visions d'Albéric, Tnugdal et Owen. Le puits infernal a disparu, ainsi que Lucifer, et la partie purgative ne contient que trois lieux. Deux d'entre eux, le champ d'épines et le fleuve, rappellent les deux emplacements de transition qu'Albéric avait contemplés. Le fleuve a

tion B c. 16, pp. 181-2). Le chapitre suivant qui signale la transfiguration porte un titre curieux : *De transfiguratione purgatorii*, ce qui semble faire porter la transformation sur le lieu en même temps que sur les personnes : *Nimia ergo claritate et splendore illius seculi omnes socii nostri transfigurati sunt, ita ut singuli solis nostri fulgorem quintuplo superarent* (*Ibid*, c. 17, p. 182/7-8). Il ajoute cependant que lui seul échappe à cette transfiguration. Il faut en outre remarquer que le substantif *purgatorium* n'est pas employé dans le texte et que le manuscrit, unique, est du XV[ème] siècle (Assmann, pp. 35-37). Les titres peuvent donc être l'œuvre d'un copiste postérieur.

changé de forme, mais pas de fonction. Au lieu de le traverser sur un pont les âmes le franchissent sur de petites poutres. De même, dans le champ, le démon chevauchant un dragon a disparu. Gottschalk a vu seulement, en plus, un feu purgatoire qui évoque un peu le *balnearium* du *Purgatoire de Saint-Patrick*, où les coupables étaient trempés à des niveaux différents ou de façons diverses[462]. Les sept lieux ne sont plus là, mais on peut penser que seule la partie intermédiaire a été conservée et aménagée.

En revanche, le Paradis a pris de l'ampleur. Gottschalk y a vu successivement trois maisons de plus en plus belles le long du chemin, une basilique entourée de *mansiones*, puis une cité merveilleuse. Tous ceux qui s'y trouvent sont des élus, sans que l'on sache si tous sont passés auparavant par les lieux de purification. La basilique rappelle l'église que Gunthelm a visitée après son ascension au ciel. Mais jamais Gottschalk ne semble avoir quitté la terre ferme. Comme chez Owen on constate l'absence de toute hiérarchie parmi les élus. Ceux-ci, même s'ils portent des insignes comme les pèlerins, ne sont pas distingués en fonction de leur rang sur terre. Les péchés ou les vertus sont les seuls critères de différenciation dans l'Au-delà. De même «l'autre monde» de Gottschalk ne se réfère pas à la topographie paradisiaque habituelle. Il n'y a ni portes ni murs, seulement un chemin et des lieux bâtis. En outre, hommes et demeures disparaissent sans transition quand ils ont fini de servir, et le changement d'état des âmes se marque par leur transfiguration. Cette dernière remplace la progression en altitude ou en splendeur habituellement destinée à rapprocher de plus en plus les élus des Cieux. Le rédacteur A semble même gêné par cela, et voudrait assimiler la basilique au troisième ciel, bien que Gottschalk lui-même n'en parle pas[463].

Ce qui reste le plus proche des visions anciennes est la marche au long d'un itinéraire passant par des châtiments conçus comme des épreuves. Après le fleuve, le *trivium* marque le lieu de bifurcation des âmes suivant leur degré de purification. Ce motif figurait déjà dans la *Vision du novice-prêtre*[464]. Les trois voies, cependant, n'étaient pas toutes disposées suivant les mêmes critères. Celle de droite menait bien au Paradis mais, dans celle du milieu, le novice rencontrait un dragon représentant son péché, au delà duquel se trouvaient les deux portes d'entrée à Cluny ou Cîteaux. La voie de gauche conduisait en Enfer, tandis que Gottschalk l'emprunte pour

[462] Warnke, XII, 1-7, pp. 84-88.
[463] *Supra* n. 461.
[464] *Supra*, pp. 484-485.

contempler un feu purgatoire. La différence essentielle tient à ce que le *trivium* du novice-prêtre était l'image de la vie présente, tandis que celui de Gottschalk est un carrefour dans l'Au-delà. On est passé d'un symbolisme terrestre à une représentation d'un Au-delà réaliste, suivant les normes du genre littéraire du voyage.

b – Edmund

La *Vision d'Edmund* présente des similitudes fonctionnelles avec celle de Gottschalk. Comme ce dernier, le moine doit rencontrer beaucoup de monde dans l'Au-delà et cet aspect éclipse la description du paysage. En outre, au Paradis, a lieu aussi une célébration liturgique, mais d'un type différent. Les deux textes contractent également le schéma habituel.

– L'itinéraire

Edmund distingue d'abord trois lieux de tourments. Lui aussi suit un itinéraire orienté, mais vers l'est au lieu du sud. En premier lieu, il voit une vaste région marécageuse pleine de boue durcie. Ceux qui s'y trouvent sont là en fonction du genre de leurs péchés, du mode de pénitence ou de confession, voire des bienfaits accomplis pour racheter leurs fautes. Jusqu'à un certain point, ils gardent l'espoir d'accéder au salut. Ils ne font donc qu'achever une pénitence incomplète. Ils passent lucidement des supplices les plus durs aux plus légers avant de sortir du lieu. Les châtiments sont en nombre infini. Les uns sont frits sur des poêles, d'autres sont écorchés par des ongles de feu, d'autres baignent dans des métaux en fusion, sont rongés par des vers monstrueux... Edmund y voit quantité de gens connus de tous les ordres de la société, hommes et femmes, religieux ou non. Il bénéficie du don de reconnaître les fautes de chacun, et annonce qu'il en dira plus long sur certains, après avoir décrit les autres lieux de tourments.

Le second est séparé du premier par une très haute montagne qu'Edmund franchit aisément avec son guide. C'est une vallée immense et très profonde au fond de laquelle se trouve un fleuve ou un marais, il ne sait. Du côté de la montagne il y a un immense brasier et sur l'autre versant règne un froid rigoureux avec de la neige et de la grêle. Les multitudes d'âmes plongées dans le fleuve passent à travers le feu, d'où elles jaillissent comme des étincelles pour tomber sur la neige et à nouveau dans le fleuve. Certaines restent plus longtemps dans le feu, le froid ou la puanteur du fleuve. Pour mener jusqu'à son terme leur purgation, toutes doivent accomplir la totalité du circuit d'un bout à l'autre de la vallée. Les plus durs supplices sont au début et les plus légers à la fin. Ils sont bien plus rigoureux que ceux que l'on peut subir dans le premier lieu. Les démons avec leurs fourches s'emploient à animer le tout. Edmund intercale à cet

endroit le récit de la délivrance par sainte Marguerite d'une prostituée, et de celle d'un orfèvre par saint Nicolas. C'est à cette occasion qu'il apprend le nom de son guide.

Le troisième lieu est le plus horrible de tous. C'est un très grand champ, placé dans un endroit secret de la terre et inaccessible sauf aux condamnés. Au dessus l'atmosphère est pleine d'un horrible chaos, un mélange de fumée sulfureuse et d'immenses brasiers puants hauts comme des montagnes. La surface est couverte d'une multitude de vers monstrueux qui déchirent et dévorent les chairs des malheureuses âmes, tout en crachant du feu par leur nez. Les âmes sont écorchées, liquéfiées et réduites à néant par le feu, avant d'être reconstituées et à nouveau torturées. Les vers piétinés et entassés forment une bouillie sous les corps suppliciés. Ceux qui sont punis là s'adonnaient au vice sodomitique. Edmund rencontre en ce lieu un clerc légiste, qu'il avait connu, qui lui révèle, entre autres, qu'aucun de ceux qui subissent ces tortures ne peut savoir s'il a une chance de salut.

Après cela, Edmund revient sur ceux qu'il avait vus dans le premier lieu de tourments, et dont nous avons déjà parlé[465]. Il ne décrit pas vraiment les lieux paradisiaques. C'est là que se trouvent les citoyens de la Jérusalem céleste qui adorent le mystère de la croix du Christ. La Passion est représentée devant eux. Ils voient le Rédempteur suspendu à la croix, le corps livide, marqué des coups de fouet, souillé par les crachats, couronné d'épines, percé par les clous et perforé par le coup de lance. Des mains et des pieds coulent des flots de sang, et de son côté sort du sang mêlé à de l'eau. La mère de Dieu est présente, mais elle est joyeuse et sereine devant cet admirable spectacle. Le disciple préféré est là lui aussi. De toutes parts, on vient adorer le Christ avec une grande joie. Edmund est partagé entre son allégresse et sa peine devant la Passion du Christ. Après cette contemplation, il passe avec son guide au milieu de *mansiones* admirables. Il parvient finalement devant un mur de cristal immense dans lequel est une porte très brillante. Une multitude se presse devant elle, au centre de laquelle se trouve une croix qui se lève ou s'abaisse pour permettre ou empêcher d'entrer. Saint Nicolas passe, mais Edmund ne le peut. Comme il s'en inquiète, son guide lui recommande d'avoir foi dans le Christ. Aussitôt la croix se lève et il entre. Il se retrouve dans un lieu d'une splendeur ineffable qu'il ne peut décrire. Il voit seulement le mur par lequel il est entré, sur lequel il y a des degrés, qui montent jusqu'à son sommet, gravis sans efforts par des troupes d'élus[466]. Au sommet, sur un trône, règne le

[465] *Supra*, pp. 538-539.
[466] Il faut supposer que la porte se trouvait en avant du mur et des degrés.

Sauveur sous un aspect humain. Toute la scène baigne dans une lumière surnaturelle. Seuls les anges et les âmes des bienheureux ont accès à la vision face à face du Roi des siècles.

– La structure

Avant de renvoyer l'âme d'Edmund dans son corps, saint Nicolas résume ce qu'elle a vu :

> «Voilà, mon fils! tu as contemplé, au moins en partie, ce que tu as demandé et souhaité d'un très grand désir : l'état du siècle futur, les périls de ceux qui errent, les supplices des pécheurs, le repos des purgés, les désirs de ceux qui progressent, les joies de ceux qui dès maintenant accèdent à la cour céleste, les mystères de la Passion du Seigneur et la gloire du Christ régnant, autant que cela te fut possible»[467].

La structure d'ensemble de l'Au-delà ne comprend que deux grandes parties. La première est formée des trois lieux de supplice, la seconde du lieu de repos où a lieu le «mystère de la Passion», et du mur au dessus duquel trône la majesté du Christ Roi.

Les trois lieux de supplices présentent une gradation dans l'horreur. Les deux premiers ne sont pas spécialisés, alors que, dans le troisième, semblent punis les seuls sodomites. Ceux qui sont dans la première région ont l'espoir du salut et Edmund en voit un certain nombre sortir. Dans la seconde, les suppliciés ne sont pas sûrs de l'issue, mais la progression interne d'un châtiment à l'autre laisse entendre que tous finissent par être délivrés. Le sort de ceux qui sont dans la troisième est laissé à l'appréciation du Christ au jour du Jugement, suivant les dires du légiste que rencontre Edmund :

> «Quand viendra le jour du Jugement Dernier, alors la volonté du Christ s'accomplira. Lui seul connaît les cœurs de tous, et alors il accordera à tous ce qu'il sait être juste»[468].

Il n'est donc pas exclu que ce lieu soit aussi destiné à la purgation, au moins pour certains. Comme chez Gottschalk, l'Enfer définitif n'est pas montré. Si les deuxième et troisième régions comportent des supplices déterminés, ce n'est pas le cas de la première. Edmund énumère une série de châtiments, mais il dit lui-même que la liste

[467] Thurston, p. 316 : *En, inquit, vel ex parte iam, fili, ut petisti et nimio desiderio concupisti, seculi futuri statum, pericula errantium, supplicia peccatorum, purgatorum quietem, tendencium desideria, gaudia eorum qui iam iam ad celi curiam perveniunt, Passionis dominice misteria, et Christi iam regnantis gloriam, ut tibi possibile fuit, conspexisti.*

[468] Thurston, p. 277 : *Cum venerit, inquit, extremi dies iudicii, tunc Christi voluntas fiet. Ipse solus novit corda omnium et tunc quod novit iustum omnibus retribuet.*

n'est pas complète. Ils semblent à chaque fois adaptés aux divers péchés commis. La description est surtout allusive et évoque des types de supplices déjà connus. Les patients sont cuits, écorchés, baignés dans des métaux en fusion comme dans la *Vision de Tnugdal.* Mais Edmund se soucie assez peu de détailler ce qu'il voit. Les trois lieux sont une sorte de récapitulation non exhaustive de toutes les horreurs possibles où les âmes sont réduites à l'état d'objets, sans qu'aucune correspondance soit établie entre les péchés et les peines.

Dans la seconde partie, le souci descriptif ne se remarque qu'à propos de la Passion du Christ, dont toutes les souffrances sont énumérées. Le lieu de repos aussi bien que la gloire du Sauveur sont présentés avec un relief moins accentué. Seul le mur rappelle le motif quasi universel séparant les purgés des élus. Comme dans la première partie, la structure traditionnelle est à peine évoquée. Outre le mur, la vallée est tout ce qui reste du plan établi autrefois par Bède et renouvelé au XII[e] siècle. La scène de la Passion heureuse apparaît dans cet ensemble comme une pièce rapportée, dont la fonction est liée non pas à la logique classique de l'Au-delà, mais à celle qui est propre à la *Vision d'Edmund.* Celui-ci avait commencé son périple par l'adoration de la croix de la Parascève. Celle-ci avait saigné alors, et le visage et les mains du visionnaire en avaient conservé les traces. Au Paradis il revoit la Croix et la Passion, et il voit le sang jaillir des plaies du Christ. Or ce n'est qu'après avoir bu du sang du Christ qu'il avait ressenti l'état d'extase, et que son voyage avait commencé. Le sang du sacrifice est le fil conducteur de la vision. En le versant le Christ a fait son œuvre rédemptrice qui a rendu possible la purgation des âmes. La contemplation des mystères de la Passion est donc logiquement placée au terme de leurs épreuves. Mais l'absorption de ce même sang, breuvage eucharistique, a permis à Edmund d'accomplir son voyage. Auparavant avait eu lieu la séance de flagellation, inaccoutumée dans le monastère, mais nécessaire au visionnaire pour qu'il participe aux souffrances du Sauveur. Sa maladie avait déjà joué un rôle préparatoire, également indispensable. D'ailleurs, la fin de celle-ci coïncide avec son retour. Son voyage avait commencé le Vendredi Saint et il revient à lui le soir du Samedi Saint, à temps pour célébrer la Résurrection. Il était donc descendu aux Enfers en même temps que le Seigneur, et avait accompli en extase ce qu'Odon avait jadis vécu en rêve. Le sens de toute la vision repose sur cette imitation concrète du Christ, suivi dans ses souffrances comme dans sa gloire. C'est pour cette raison aussi qu'au contraire des autres visionnaires, il est admis à contempler la gloire du Christ Roi.

La *Vision d'Edmund* est un des points culminants dans l'évolution du genre littéraire du voyage. Au delà des précautions prises par Adam, sa justification profonde repose sur un élément mystique.

C'est le seul texte de ce type. Il rejoint les récits des grandes extatiques du XIIe siècle comme Élizabeth de Schönau et Hildegarde de Bingen. Mais celles-ci ne voyaient que des parties de l'Au-delà. Au sens strict, dans la *Vision d'Edmund*, seule l'adoration des mystères de la Passion se rapproche des phénomènes contemplés par ces femmes. Cependant, Edmund voyage, on peut le dire, en union mystique avec le Christ, dans un état semblable à celui qu'elles ont éprouvé[469]. Mais ce caractère particulier marque aussi les limites du genre. Seul le processus de purification des âmes intéresse Edmund et, du coup, les éléments typiques du voyage ont tendance à s'effacer suivant un processus déjà observé chez Gottschalk. L'obsession du salut a également pour conséquence de concentrer le regard sur les cas individuels. Edmund rencontre un nombre de personnes bien plus considérable que les autres visionnaires. On trouve dans son récit toute une série de biographies individuelles, dont l'abondance masque la structure des lieux de purgation, qui passe ainsi au second plan. Tout ceci pourrait être remplacé par des apparitions individuelles, suivant une tendance ancienne mais qui s'est considérablement renforcée au XIIe siècle[470]. Il nous reste un texte littéralement farci d'*exempla* au point d'en masquer la continuité. En somme, le genre littéraire est ici menacé d'éclatement suivant deux tendances : la contraction par concentration sur le phénomène mystique et la dispersion en cas individuels.

C – Le théâtre de l'Au-delà

La *Vision de Thurkill*, comme celle d'Edmund, marque à son tour un point culminant et un point d'arrêt dans le développement du genre littéraire. Le contenu est semblable, mais la structure est totalement différente. Tout ce qui jusque là était établi au long d'un itinéraire est maintenant concentré dans un grand lieu unique.

– L'itinéraire

Thurkill et son guide, saint Julien l'hospitalier, commencent eux aussi par marcher vers l'orient pour arriver au centre du monde[471]. Ils parviennent ainsi jusqu'à une immense basilique dont le toit est soutenu seulement par trois colonnes. Elle est dépourvue de murs vers l'extérieur, comme un cloître de moines. Cependant, vers le nord, se trouve un petit mur de six pieds de haut, joint au toit par

[469] Voir P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur*, pp. 53-56.

[470] Voir J. Le Goff, *La naissance*, pp. 241-246 et J. Cl. Schmitt, *Les revenants dans la société féodale* dans *Le Temps de la réflexion*, III (1982), pp. 285-306.

[471] Schmidt, p. 10/6-7 : *Perrexerunt ergo contra orientem usque ad mundi medium, ut ductor eius fatebatur*. Voir Tableau IX, p. 630.

trois colonnes. Au centre, il y a une sorte d'immense baptistère d'où s'élève une très grande flamme qui ne brûle pas, mais qui éclaire admirablement tout l'édifice et les alentours. Le feu a pour aliment les dîmes des justes. En attendant, Thurkill et son guide rencontrent saint Jacques qui reconnaît «son pèlerin», et demande à saint Julien et à saint Domnin, gardien du lieu, de lui montrer les lieux de châtiments et les demeures des justes. Saint Julien explique alors à Thurkill que cette basilique est le lieu où convergent les âmes des défunts pour y être réparties, suivant leurs mérites, dans des *mansiones* ou dans des *loca*, soit de damnation soit de salut, au moyen de peines purgatoires. Ce lieu a été établi à la demande de la Vierge Marie, afin que les âmes ne soient pas assaillies immédiatement par les démons et qu'elles soient jugées suivant leurs œuvres. D'où le nom du lieu : Basilique Sainte-Marie.

Dans cet édifice, Thurkill voit des âmes de justes toutes blanches, avec des visages d'adolescents, qui marchent sur une prairie éternellement verdoyante. Derrière le mur du nord sont des âmes souillées. Celles qui sont auprès du mur sont plus blanches que noires; les plus éloignées sont, au contraire, plus noires. Plus loin encore, elles sont entièrement noires et difformes. A côté du mur se trouve un puits, l'entrée de la Géhenne, qui exhale continuellement de la fumée et une très grande puanteur, provenant des dîmes injustement détenues et des produits de la terre incorrectement décimés. Cette fumée puante n'est sensible qu'à ceux qui ont quelque chose à se reprocher à ce sujet. Thurkill lui-même est saisi deux fois de grandes quintes de toux, que constatent également ceux qui entourent son corps sur terre. Saint Julien lui fait remarquer qu'il n'a pas dû acquitter correctement la dîme. Thurkill allègue sa pauvreté, mais le saint lui répond que, s'il faisait ce qu'il devait, ses récoltes seraient plus abondantes, et il lui enjoint de confesser cela dès qu'il sera de retour.

Dans la partie orientale de la basilique se trouve un feu purgatoire très grand, placé entre deux murs. L'un s'élève du côté nord et l'autre au sud. A bonne distance l'un de l'autre, ils s'éloignent vers l'est jusqu'à une grande étendue d'eau très froide où sont immergées les âmes passées par le feu purgatoire. Ensuite se trouve un grand pont plein d'aiguilles et de pieux qu'il faut traverser pour parvenir au sommet du Montjoie, où est bâtie une immense église susceptible de renfermer le monde entier.

Après avoir ainsi planté le décor, Ralph reprend le fil de la narration. Les âmes blanches qui viennent d'entrer dans la basilique Sainte-Marie sont aspergées d'eau bénite par saint Domnin, ce qui les rend encore plus blanches. A la première heure du samedi, saint Michel, accompagné des apôtres Pierre et Paul, entre dans la basilique. Il fait passer les quelques âmes blanches à travers le feu pur-

gatoire et les épreuves sans qu'elles en soient atteintes, jusqu'à leur entrée dans l'église du Montjoie. Saint Pierre, de son côté, amène les âmes noires et blanches au feu purgatoire pour qu'elles soient purifiées. Saint Paul se place au bout du mur septentrional, à l'intérieur de la basilique, tandis que le diable, flanqué de ses satellites, se met de l'autre côté du mur, hors de la basilique, avec le puits de la Géhenne à ses pieds. Une balance est placée entre eux à cheval sur le mur. Chacun dispose de deux poids, un gros et un petit. Ceux de saint Paul sont en or, ceux du diable en matière noire. L'une après l'autre se présentent les âmes noires, pour que leurs actes soient pesés par les deux juges au moyen des poids. Quand le plateau penche vers l'apôtre, celui-ci dirige l'âme vers le feu purgatoire; quand le diable a le dessus, ses satellites précipitent l'âme dans le puits de la Géhenne, en la maudissant et en la couvrant de sarcasmes. Mais dans cette pesée, souligne l'auteur, il y a une grande diversité, car il arrive que le plus petit poids de saint Paul pèse plus que les deux poids du diable ensemble. L'inverse se produit aussi. Pour sauver un prêtre, l'apôtre jette avec tant de violence son poids sur le plateau que celui que le diable avait déposé saute en l'air, et lui retombe sur le pied.

Le préposé au *purgatorium* ou au feu purgatoire – les deux expressions sont employées[472] – est saint Nicolas. Les âmes qui lui sont confiées séjournent plus ou moins longtemps dans la fournaise, avant de tremper dans le lac à des niveaux différents. De même, certaines traversent le pont rapidement, d'autres plus lentement. Les durées de séjour dans ces épreuves peuvent aller jusqu'à plusieurs années, si les vivants n'apportent pas leur aide. Saint Julien fait visiter ces lieux à Thurkill qui les traverse sans être atteint.

Dans la soirée qui précède le dimanche, un diable surgit, monté sur un cheval noir, au nord de la basilique. Interrogé par saint Domnin, il révèle que ce cheval est l'âme d'un puissant, mort subitement sans confession ni viatique. On la lui a accordée sur le champ, vu la mauvaise vie de l'homme qu'elle habitait. Il ne l'a pas projetée immédiatement dans le puits de la Géhenne, car l'heure approche des jeux théâtraux que les démons ont l'habitude de faire donner pendant la nuit du samedi au dimanche. Saint Domnin et saint Julien conduisent alors Thurkill vers le nord, jusqu'à une maison très grande et couverte de suie, située au pied d'une montagne. A l'intérieur, se trouvent plusieurs emplacements où sont disposés des sièges de fer incandescents sur lesquels prennent place les damnés.

[472] Schmidt, p. 15/11 : *liberatus in purgatorium salvandorum missus est*; 15/22 : *beatus Iulianus... duxit virum predictum per ignem purgatorium...; 16/1* : saint Nicolas *qui huic purgatorio prefuit.*

Le long des murs de fer des chaises sont alignées pour les démons qui applaudissent le spectacle. Thurkill et ses compagnons se tiennent à l'extérieur, auprès d'un mur de cinq pieds de haut seulement, lieu d'où ils peuvent tout voir. L'un après l'autre, des damnés se lèvent de leurs sièges et miment les péchés dont ils se rendirent coupables sur terre. Ainsi l'orgueilleux fait tous les gestes d'un homme d'importance, sous les rires des démons. Lesquels se jettent sur lui en même temps que ses vêtements s'enflamment. Avec des tridents et des crochets de fer ils le démembrent et font griller les morceaux sur une poêle. Une fois le damné reconstitué, ils compriment son corps entre trois lames de métal incandescentes fixées par des clous brûlants.

Viennent ensuite un prêtre, un chevalier, un justicier, un couple adultère, des détracteurs, des voleurs, de mauvais agriculteurs, un meunier et un marchand. Tous font les gestes de leurs états ou de leurs péchés et subissent des châtiments publics. Le prêtre placé sur sa chaise a la langue arrachée, avant de subir le sort de l'orgueilleux. Le chevalier mime la guerre avec des armes très lourdes et une selle incandescente, avant d'être jeté à bas de sa monture et traité comme les précédents. Le justicier reste en scène plus longuement. Son nom n'est pas donné, mais Schmidt a pu identifier Osbert fitz Hervey[473]. Il fait les gestes du juge, y compris ceux par lesquels il reçoit de l'argent. Les pièces de monnaie placées dans ses doigts deviennent soudain incandescentes, il les jette dans sa propre bouche et les avale. Des démons font alors tourner sur le dos du malheureux une roue de charrette enflammée pleine de clous et de broches. Tout son dos est ainsi broyé tandis qu'il est contraint à vomir les pièces qu'il avait avalées. Après avoir été ainsi traité plusieurs fois, le justicier est mis en pièces et châtié comme ses prédécesseurs. Le couple adultère se contente de faire les gestes de l'amour, mais celui-ci étant changé en fureur, ils se déchirent et se dévorent mutuellement. Deux détracteurs, la bouche tordue jusqu'aux oreilles, se font face tenant chacun entre les dents le bout d'une lame enflammée. Ils la rongent chacun de leur côté jusqu'à ce que leurs visages se rejoignent, et qu'ils se déchirent l'un l'autre à belles dents. Les voleurs et incendiaires d'églises sont placés sur des roues de feu, pleines d'aiguillons, que les démons font tourner très rapidement. Les agriculteurs et les bouviers, qui agissent au détriment de leurs seigneurs, sont montrés dans leur office, avant d'être livrés à des bœufs furieux qui les déchirent à coup de cornes. Le meunier qui vole la farine et le blé, après avoir accompli ses gestes

[473] Voir P. G. Schmidt, *The Vision of Thurkill*, pp. 61-63.

de voleur, est brûlé soudain par la farine qui s'est enflammée. Un marchand avec ses balances et ses poids truqués et un autre, qui vend dans un lieu obscur des draps recousus, occupent à leur tour la scène. Ralph ne décrit pas leur supplice, il arrête là le récit d'un spectacle destiné à être sans fin.

Dans ce lieu, il y a aussi un grand nombre de sièges vides plus ou moins achevés. Ils sont en attente de leurs titulaires et évoluent au gré de la vie terrestre de ceux-ci. Leur fabrication progresse au fur et à mesure des péchés et régresse en fonction des expiations accomplies. Au bout de cette zone se trouvent quatre emplacements. Le premier contient des fournaises et des chaudières pleines de poix et d'autres liquides en fusion. Dans le second, ces chaudières sont remplies de glace et de neige; dans le troisième, d'une eau sulfureuse bouillonnante où trempent des herbes puantes; dans le quatrième, d'une eau très salée, dont l'âpreté est telle qu'une branche d'arbre plongée dedans se trouve immédiatement débarrassée de son écorce. Les âmes de grands pécheurs sont trempées là et changent de chaudière tous les huitièmes jours.

A l'aube du dimanche, les deux saints emmènent Thurkill à la basilique Sainte-Marie. Là saint Domnin asperge d'eau bénite les âmes blanches qui montent ensuite vers l'église du Montjoie. Elles passent dans l'atrium occidental avant d'être introduites à l'intérieur par saint Michel. A l'extérieur de cette église, au sud, Thurkill voit une grande quantité d'âmes qui attendent anxieusement, le regard tourné vers celle-ci, que les suffrages des vivants leur permettent d'entrer. Parmi eux il reconnaît plusieurs personnes dont Roger Picot, son ancien seigneur, et un moine du voisinage. Ce dernier, mort subitement, est passé déjà par tous les lieux pénaux et a besoin de quarante messes pour entrer dans l'église. Ce chiffre est déterminé par saint Michel pour toutes les âmes qui se trouvent là. Elles s'approchent peu à peu de l'église, au fur et à mesure de l'accomplissement des suffrages, et, en même temps, elles blanchissent progressivement. Thurkill, à la recherche de ses parents, ne les trouve pas là et saint Michel lui conseille de regarder dans la partie nord. D'innombrables âmes y sont allongées sur un sol, fait de pierres très aiguës et balayé par un vent du nord très rigoureux. Thurkill voit là son père, méconnaissable à cause de la crasse et de la difformité de ses traits. Il est puni pour des fraudes sur des marchandises. Saint Michel fixe son rachat à trente messes, mais en supprime les deux-tiers à cause de sa pauvreté. Thurkill promet de les faire célébrer et l'ange prend alors son père par la main pour le faire entrer. Cependant, la mère reste introuvable et son fils ne peut rien savoir sur sa situation. A l'intérieur du temple Thurkill voit des âmes de plus en plus éclatantes au fur et à mesure qu'il progresse vers l'est. Elles sont réparties dans de très belles *mansiones*. Elles jouissent du concert de

l'harmonie céleste, qu'il est impossible pourtant d'entendre de l'extérieur de l'église.

Thurkill retourne ensuite jusqu'à l'étang où les âmes sont plongées après le feu purgatoire. Il a été vidé, comme tous les samedis après la neuvième heure, et les âmes sont sur un pavement d'église sec et propre. L'ange Uriel est le gardien des lieux purgatoires, et veille à ce que les démons n'y fassent pas d'incursions. L'étang est à nouveau rempli d'eau froide tous les lundis à l'aube. Thurkill reconnaît, ici aussi, plusieurs personnes dont un certain Robert de Cleveland. Elles aussi peuvent être délivrées par des messes dont le nombre est fixé par saint Michel. Les péchés avoués *in extremis*, même dans une confession incomplète, peuvent être rachetés ici.

Sortant ensuite à l'est de l'église, Thurkill y voit un *locus amoenus* avec une source très claire, dont sont issues quatre rivières de diverses couleurs qui se rejoignent pour former un fleuve. Auprès de la source il y a un très grand arbre, très beau, sous lequel se repose Adam. Il a une taille gigantesque et il est vêtu jusqu'à la poitrine comme dans la *Vision de Gunthelm*[474]. Il pleure d'un œil ses fils perdus, et rit de l'autre pour ceux qui sont sauvés. Son habit est complété au fur et à mesure par les vertus des élus. Quand il sera entièrement vêtu, ce sera la fin du monde. Plus loin, Thurkill voit une porte merveilleuse faite de pierres précieuses dans un mur d'or. Au delà de la porte il y a un temple d'or. A l'intérieur, dans un édicule magnifique édifié sur un côté, séjournent trois vierges martyres : sainte Catherine, sainte Marguerite et sainte Osith. C'est à ce moment-là que saint Julien renvoie l'âme de Thurkill dans son corps, pour lui éviter d'être étouffé par l'eau bénite que l'on introduit, sur terre, dans sa bouche.

– La structure

La grande originalité de la *Vision de Thurkill*, par rapport à toutes les autres, consiste dans la concentration de l'itinéraire en un seul lieu ou quasiment. La basilique Sainte-Marie est au cœur d'un dispositif, au nord duquel sont rassemblés les lieux infernaux, le puits de la Géhenne et la maison des jeux théâtraux, et à l'est les lieux purgatoires et les deux églises réservées aux âmes purifiées ou saintes. Thurkill et ses guides semblent arpenter tout cela à pied, sans avoir à faire de longs parcours. Le tout est organisé comme une cité des défunts, où les bâtiments remplacent le paysage. Il n'y a donc plus d'itinéraire, bien que des allusions à la pratique du pèlerinage demeurent. Thurkill est accueilli par saint Jacques qui l'appelle

[474] Voir *supra*, p. 479 et Constable, p. 109. Le passage est presque entièrement recopié dans la *Vision de Thurkill*.

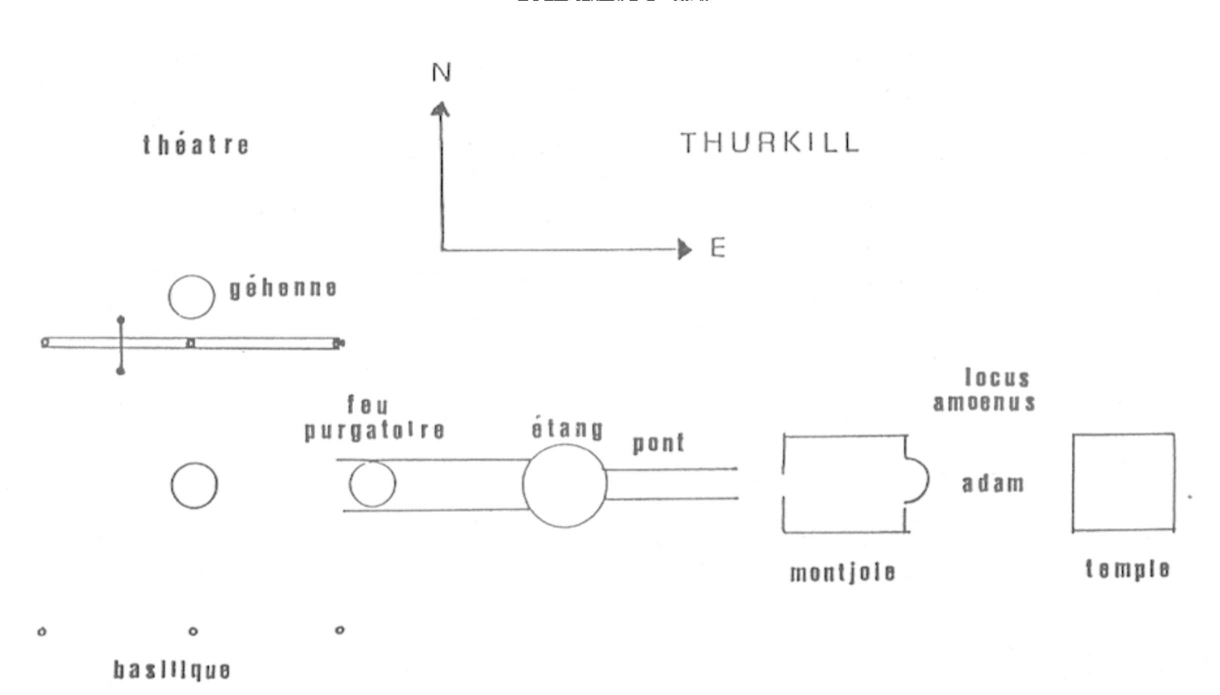
«son pèlerin»[475]. Schmidt en a déduit qu'il avait pu faire le pèlerinage de Compostelle, ce qui n'est pas impossible[476]. On a remarqué aussi la présence de saint Domnin, le gardien de la basilique, saint inconnu en Angleterre ou en Espagne, mais dont un sanctuaire figure sur la route du pèlerinage de Rome[477]. La montagne sur laquelle se trouve l'église des élus s'appelle Montjoie *(Mons gaudii)*. On sait que c'est le nom que les pèlerins donnaient aux collines situées à proximité de Rome, de Compostelle et de Jérusalem, d'où ils pouvaient voir le but de leur entreprise[478]. Doit-on en déduire que Thurkill était allé à Rome, à Compostelle ou à Jérusalem? Mais son guide lui-même, saint Julien l'hospitalier, n'occupe cette fonction que dans cette seulc vision. Sa présence, certes, s'explique par le fait que Thurkill était très hospitalier[479], mais l'auteur, Ralph, présente le saint lui-même comme un *peregrinus*[480]. Toutes ces notations laissent à penser que c'est le voyage dans l'Au-delà qui est un pèlerinage, comme dans la *Vision de Barontus*[481]. Ainsi les âmes qui ne sont pas destinées à la Géhenne sont rassemblées dans la basilique gardée par saint Domnin et, de là, qu'elles subissent ou non des épreuves purgatoires, elles montent vers le Montjoie pour atteindre une sorte de Rome, de Compostelle ou de Jérusalem céleste.

L'ensemble de la cité est disposé suivant deux axes, vers le nord et vers l'est, à partir de la basilique. De même, la suite du voyage des élus ou des purifiés s'organise autour de l'église du Montjoie en fonction de trois points cardinaux. Au nord sont les âmes qui attendent longtemps les suffrages, au sud celles qui sont plus proches de leur but, et la porte d'entrée est à l'ouest. A l'intérieur, la progression dans la perfection est étagée de l'ouest à l'est. En continuant dans la même direction, au dehors, on arrive à la porte et au mur du Paradis, au delà desquels se trouve l'église où séjournent les trois vierges martyres. Ce système de coordonnées rassemble dans un espace fini tout l'univers orienté que parcourait Drythelm vers le nord-est puis vers le sud-est[482]. Dans les deux cas, la direction exclue est le couchant. Les lieux que visite Thurkill sont également comparables à ceux qu'avait vus Drythelm, mais disposés autrement. Ce dernier rencontrait le puits de la géhenne au terme de sa marche

[475] Schmidt, p. 10/17 - 11/1.
[476] Schmidt, *The Vision of Thurkill*, pp. 58-59.
[477] *Ibid.*, pp. 57-58.
[478] Voir les références citées par Schmidt, p. 29 n. 22.
[479] Schmidt, pp. 5-6.
[480] Schmidt, p. 5/19 : *cui peregrinus ille respondens ait...*
[481] Voir *supra*, pp. 155-160.
[482] Voir Tableau III, p. 238, et IX, p. 630.

vers le nord-est, après avoir dépassé la vallée purgatoire. Ici, le puits est bien au nord, mais les peines purgatoires sont à l'est par rapport à la basilique. La création de ce point central de convergence est à l'origine du déplacement. Cette disposition obéit, cependant, à une logique en faisant se succéder le Purgatoire et l'église où arrivent les purifiés. Bède n'avait pas prévu ce passage direct, mais toute l'évolution des visions du XII[e] siècle va dans ce sens. Jusque là, on utilisait une zone intermédiaire où l'on trouvait, par exemple, le champ d'épines, le pont et le feu, comme chez Gottschalk. Ici se succèdent le feu, l'étang et le pont. La nouveauté est qu'il n'y a pas de lieu de purification antérieur, comme chez Albéric et Tnugdal. Chez ces derniers, la répartition reflétait encore l'influence de Bède. Les sept lieux remplaçaient la vallée bipartie. On avait ajouté seulement un passage intermédiaire inexistant jusqu'alors. Dans une certaine mesure, la *Vision de Thurkill* revient à la structure simplifiée de Bède, mais en tenant compte de la nécessité d'unifier les lieux purgatoires. Pour la suite du périple, le dispositif de Bède est à nouveau modifié. Il plaçait le mur avant le *locus amoenus* et le Royaume des Cieux. Ralph a gardé cet agencement. Avant le mur il y a le jardin où est Adam et, après, l'église des vierges martyres. L'église du Montjoie est une sorte de rond-point comme la basilique. Là où Bède plaçait deux lieux successifs, il y en a trois. Les *mansiones* ne sont pas dans le *locus amoenus* auprès d'Adam, mais dans l'église du Montjoie.

TABLEAU IX



Ces changements dans le système classique proviennent d'une organisation nouvelle de l'espace entier de l'Au-delà. On a souvent remarqué l'originalité de la représentation théâtrale donnée par les damnés[483], mais on a pas vu qu'en fait c'est tout l'ensemble qui était ainsi disposé. Certes, il serait difficile de caser tous les lieux en même temps sur une seule scène, fût-elle très grande. Mais il ne s'agit pas de se référer à des séances réelles de théâtre, qui n'existaient probablement pas à cette époque ni à une échelle semblable. En réalité, l'Au-delà entier est devenu un univers de la représentation, où l'aspect visuel est passé au premier plan. Tout est d'abord réduit à l'échelle, sinon du spectateur du moins du promeneur. Une première approche existait déjà dans la *Vision d'Earnan*, où ce dernier passait en rêve de l'église de Durham au champ des supplices situé au nord de la ville[484]. Boso voyait l'évêque Guillaume dans une maison de fer où il attendait son procureur pour aller au jugement[485]. Gunthelm avait visité une église où trônait la Vierge[486]. Tnugdal avait rencontré dans les lieux purgatoires la maison de Phristin[487]. Gottschalk surtout avait contemplé trois maisons et une église dans les lieux paradisiaques[488]. Mais celles-ci étaient échelonnées au long de la route, ici elles sont rassemblées en un seul lieu.

Un des éléments à l'origine de cette nouvelle disposition théâtrale est certainement la scène du jugement des âmes. Elle ne figurait pas jusque-là dans les visions[489]. Le tri était fait au départ pendant l'affrontement entre anges et démons. Mais ici on assiste à une innovation due, selon le rédacteur, à la Vierge Marie. Celle-ci, dit-il, a obtenu de son fils l'institution de la basilique, afin que les âmes des baptisés, aussitôt quelles sont sorties de leurs corps, se rassemblent sans être inquiétées par les démons, et reçoivent un jugement selon leurs œuvres[490]. La basilique elle-même est construite de telle sorte que la vue ne soit empêchée par aucun obstacle. Elle repose sur six colonnes et le mur nord fait à peine cinq pieds de haut,

[483] Voir Schmidt, *The Vision of Thurkill*, n. 107 *supra*, pp. 59-60 et bibliographie n. 27.

[484] Voir *supra*, p. 428.

[485] *Historia*, p. 132.

[486] Constable, pp. 23-27.

[487] Wagner, pp. 23-27.

[488] *Supra*, pp. 616-617.

[489] Saint Pierre dans la *Vision de Barontus* intervient seulement comme patron de ce dernier et le préteur, dans celle de Merchdeorf, laisse le jugement à la discrétion de la veuve du visionnaire.

[490] Schmidt, p. 11/8-13 : *ut ibidem omnes anime in Christo renate, mox ut a corpore exierint, pariter absque aliqua demonum invasione conveniant et iudicium secundum opera sua recipiant.*

ce qui permet d'assister à la scène de la pesée des âmes. C'est un lieu ouvert comme un décor de théâtre. Les âmes sont tachetées de façon que leur état soit visible à l'œil nu. Elles sont donc objets de spectacle. La séance théâtrale des damnés ne fait qu'exploiter les possibilités du cadre ainsi établi. Les pécheurs sont les acteurs de leur propre péché. Ceux qui sont purifiés rachètent les péchés qu'ils ont avoués en confession, même si elle était incomplète[491]. Les damnés, eux, ne se sont pas confessés, ils avouent maintenant et éternellement. La publicité de l'expiation correspond au caractère caché, inavoué du péché sur terre. Au delà de ces manifestations proprement théâtrales, on peut remarquer que toutes les expiations ou purgations se font à l'extérieur des bâtiments; le plus caractéristique étant la disposition autour de l'église du Montjoie de ceux qui attendent l'efficacité des suffrages. Ils aspirent anxieusement à entrer dans le bâtiment, à échapper enfin au regard du public. Seuls les purifiés ou les martyrs sont à l'intérieur des églises. Qu'Adam lui-même soit au dehors est normal puisqu'il est l'auteur du premier péché, origine de tous les autres[492].

Ralph de Coggeshall, nous le savons, s'est inspiré de plusieurs visions antérieures, dont celles du moine d'Eynsham et de Gunthelm. Schmidt a soigneusement relevé les emprunts. Il n'en reste pas moins que son texte ne ressemble à aucun autre. L'introduction du jugement des âmes, qui n'existait pas dans les visions antérieures[493], a certainement joué un grand rôle dans la transformation du paysage traditionnel. Il fallait un lieu de rassemblement neutre où convergent les âmes. La basilique a servi à cela. Dans le *Purgatoire de Saint-Patrick* figurait déjà un lieu en forme de cloître, où Owen était accueilli successivement par des hommes vénérables, puis par les démons[494]. Jean de Saint-Laurent s'était trouvé aussi dans un vestibule couvert de peintures[495]. Le second moine de Saint-Vaast avait commencé son périple dans une maison, sur les murs de laquelle étaient inscrits les péchés des

[491] Schmidt, p. 34/14-16 : *Quanta autem sit divine pietatis circa delinquentes clementia, quanta virtus confessionis in extremis, etiamsi insufficienter sit edita, in hoc articulo perpendi potest.*

[492] Schmidt, p. 35/13 : *Vestimentum quo tegitur... est stola immortalitatis et vestis glorie qua spoliatus fuit in primaria prevaricatione.*

[493] Sur le jugement particulier voir J. Rivière, art. *Jugement*, DTC 8 (1925) col. 1721-1828; P. Adnès, art. *Jugement*, D.S. 8 (1974), col. 1571-1591; C. Viola, *Jugements de Dieu et Jugement Dernier : saint Augustin et la scolastique naissante (fin XI*[ème]*-milieu XIII*[ème] *siècles)* dans Verbeke (W.), *The Use and Abuse of Eschatologie*, pp. 242-298. Sur la pesée des âmes voir B. De Gaiffier, *Pesée des âmes*.

[494] Warnke, V-VI, pp. 48-64.

[495] PL 180/178 A.

hommes[496]. Edmund, lui, avait rencontré son guide dans la salle capitulaire de son monastère[497]. La basilique de Thurkill est un peu la synthèse de tous ces édifices initiaux. Sa situation, au centre du monde, reprend une ancienne tradition qui fait de cet endroit un lieu de communication avec l'Au-delà. Saint Paul était monté au Firmament puis au troisième ciel, vraisemblablement en suivant l'axe du monde[498]. Aethelwulf dans son rêve contemplait l'axe central de l'église des âmes qui aboutissait au sommet d'une coupole[499]. Orm, à la fin de son périple, arrivait à Jérusalem, autre image du centre du monde[500]. En règle générale, l'utilisation des points cardinaux, fréquente dans nos textes, implique l'existence d'un axe de référence. Dans le cas d'une vision cosmique, comme l'*Apocalypse de Paul*, il est possible de superposer le long de celui-ci les lieux célestes parcourus, et de rejeter à la périphérie l'Enfer et le Paradis Terrestre qui sont *extra mundum*. Les visions médiévales répugnent à sortir des limites de l'espace habité, Enfer et Paradis sont donc réintégrés dans le monde. Du coup leur localisation exacte devient incertaine, quel que soit le mode de représentation adopté. Ici, dans la *Vision de Thurkill*, l'espace est concentré autour de l'axe du monde qui doit passer par le baptistère central. Même le Paradis où repose Adam est à portée de marche. Il en résulte que toute cette topographie est irréelle et donc symbolique.

Wettin, dont le périple se terminait dans un sanctuaire, pensait que les Enfers étaient souterrains[501]. Mais, après lui, ce genre d'affirmation est rare. Quand la disposition des lieux est cosmique, on peut en faire état sans trop de peine, comme le font Orm ou Jean de Saint-Laurent[502]. Quand elle est construite suivant un itinéraire continu au long d'un paysage, on ne peut plus rien en dire; car comment expliquer le fait qu'à un certain moment on passe dans l'univers céleste, comme le font Albéric, Tnugdal ou Edmund? Il est donc inévitable que l'ensemble devienne purement symbolique. Un espace théâtral, concentré autour de l'axe du monde et composé de bâtiments liturgiques, est, plus encore que celui de Gottschalk, un «autre monde» que l'on peut représenter sans les artifices qu'utilisait ce dernier : les transfigurations et disparitions après le passage par

[496] *Chronicon*, p. 387/3-9.
[497] Thurston, p. 249-250.
[498] Voir notre ouvrage, *Eschatologie et Au-delà*, pp. 37-38.
[499] *Supra*, pp. 439-440 et n. 145.
[500] *Supra*, p. 435.
[501] Dümmler, X, pp. 270-271.
[502] Orm place l'Enfer *subtus mundum*, on s'en souvient (Farmer, p. 80); pour Jean de Saint-Laurent tout est étagé dans l'espace aérien et sur le premier cercle céleste.

le *trivium*. Il s'agissait en fait d'une première ébauche du nouveau système. La voie de gauche descendait dans un précipice, donc sous terre, celle de droite montait vers la transfiguration dans les Cieux, et celle du milieu continuait tout droit, donc vraisemblablement (et symboliquement) sur terre.

Que la *Vision de Thurkill* soit le dernier voyage de l'âme est compréhensible. Si le périple est purement symbolique, pourquoi s'embarrasser de données anthropologiques contestables et contestées? Autant partir avec son corps comme Owen et Dante, ou en rêve comme Raoul de Houdenc. Une simple apparition du mort soulève moins de questions. Depuis les romans de Chrétien de Troyes, passer dans l'Au-delà est devenu une démarche fictive, symbolique et courante qui n'implique aucun mécanisme extatique. Par ailleurs, les mystiques pratiquent l'extase, symbolique ou non, sans mettre en jeu la totalité de l'autre monde. En outre, l'orientation prophétique de leurs visions correspond plus à l'attente religieuse de cette époque.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le genre littéraire du Voyage de l'âme dans l'Au-delà a pris fin non par manque de matière mais plutôt en raison d'un trop plein. Toutes les visions, ou presque, du XIIe siècle sont autant d'essais d'une nouvelle formule. Pourquoi tant d'acharnement à les mettre par écrit alors qu'elles sont autant d'impasses?

A l'origine, à l'époque où est écrite la *Vision de Barontus* qui marque, mieux que celle de Fursy, le vrai départ du genre littéraire, il s'agit d'aller voir dans l'Au-delà ce que sont devenus des moines défunts. Accessoirement, le visionnaire reçoit une pénitence à accomplir sur terre. C'est donc le salut des moines et de ceux qui suivent leur voie, même tardivement, qui est en question. A l'époque carolingienne, s'ajoutent les laïques ou les clercs qui leur sont associés et dont les noms sont écrits dans les *Libri memoriales*. En outre, un système de rachat des âmes est mis en place. La terre et l'Au-delà sont en perpétuelles relations. Les types de pénitence en vigueur correspondent bien à ce système. Le travail de purification rituel par la pénitence publique se continue dans l'Au-delà : les péchés comptabilisés et tarifés par les pénitentiels y sont purgés. Pas seulement les péchés véniels, quasiment tous les péchés à condition qu'ils aient été compensés dès ici-bas par la pratique de bonnes œuvres, et que les vivants continuent à prier, à agir pour les défunts et à garder en mémoire leurs noms. L'antique prière pour les morts, jadis fixée sur le Jugement Dernier et cherchant à peser sur la Toute-Puissance de Dieu, est devenue un lien permanent entre les vivants et les morts qui, depuis saint Augustin, vivent, si l'on peut dire, au même rythme. Passer d'un monde à l'autre est un exercice pratiquement ritualisé.

Ce qui change au XIIe siècle, ce n'est pas seulement l'état d'esprit des savants qui refusent la possibilité de connaître directement l'Au-delà. Le système pénitentiel lui aussi a évolué. Ceux-là même qui contestent les visions sont les artisans de ce changement. Depuis Abélard, l'aveu est passé au premier plan du processus de purification de l'âme[1]. L'absolution est donnée immédiatement après, et la pénitence vient ensuite. La signification de l'Au-delà en est modifiée de deux fa-

[1] Voir sur ce thème C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, pp. 27-36; B. Poschmann, *Pénitence et onction des malades*, pp. 137-168 et surtout P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence*.

çons : la purification après la mort suit l'absolution donnée sur le lit de mort, et ne précède plus celle que le Christ prononçait autrefois pour libérer le pécheur des tourments. En outre, l'insistance sur la remémoration des péchés et leur aveu a pour conséquence d'intérioriser l'ensemble du système pénitentiel. En somme, l'avènement de la conscience de soi est indispensable au bon fonctionnement de la pénitence. L'âme dans l'Au-delà ne peut être qu'une conscience individuelle. A quoi peuvent bien correspondre dans ces conditions les tortures qui lui sont infligées? En quoi la font-elles progresser?

Dans le milieu monastique le problème se posait déjà. Nous n'en voulons pour preuve que la *Vision du moine de Wenlock*. L'affrontement allégorique avec ses propres péchés personnifiés n'était que l'écho de sa conscience coupable. Connaître ses fautes, les avouer et les racheter, c'est le pain quotidien du moine. L'expiation nécessaire ne peut se faire que par la souffrance. Mais, contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord, les châtiments infligés dans l'Au-delà ne correspondent pas toujours à des péchés déterminés et ne sont pas fixés par la loi du talion. Les peines y sont interchangeables. Dans la *Vision de Tnugdal* des péchés ont changé de châtiments. En réalité, le monde des supplices obéit à deux critères principaux : l'épreuve et la mort. Le premier est apparu dès les deux premières visions. Celle de Fursy est une ordalie, celle de Barontus un pèlerinage : deux formes d'épreuve. Le pont sur le fleuve, les passages à travers le fleuve de feu ou dans le corps d'un monstre appartiennent à ce type. De même, au XII[e] siècle, les châtiments forment volontiers une suite et l'âme, parfois celle du visionnaire, doit passer de l'un à l'autre suivant les péchés qu'elle a commis. La plupart des autres peines obéissent à un schéma de mort et résurrection. Dans la *Vision de Tnugdal* on en a le panorama complet. Les âmes y sont frites, dépecées, cuites, forgées, dévorées. Elles sont ensuite reconstituées, parfois même accouchées. Elles passent donc à travers des successions d'anéantissement et de renaissance calquées sur les cycles naturels. Toutes les visions n'offrent pas un éventail aussi complet. Mais on est toujours ramené aux deux mêmes schémas : l'épreuve et le cycle mort-résurrection.

Il est évident que cette typologie est liée au caractère avant tout pénitentiel des lieux visités. L'Enfer définitif est un abîme de feu au sein duquel le pécheur est anéanti, de même le Paradis céleste est une lumière tellement intense que les formes visibles disparaissent aux yeux. En réalité, ce qui intéresse les visionnaires et les auteurs, c'est le processus de purification et les conditions de son arrêt : le repos à la fin des épreuves et l'immobilité après les cycles incessants. L'ensemble formé par les lieux de purgation et de repos retrace le schéma d'un rituel. Dans ces conditions le «sadisme» des représentations n'a pas un caractère aussi évident qu'on le suppose habituellement. Car

la souffrance a un sens, lié à la conception de l'homme pénitent, telle qu'elle s'impose peu à peu aux esprits du VII[e] au XII[e] siècle, liée également et logiquement à l'accès à la conscience individuelle. Au XII[e] siècle, nous l'avons remarqué, les laïques en tant que tels sont de plus en plus concernés par les visions. C'est le moment où, peu à peu, ils sont influencés par la mentalité monastique. L'extension de la pratique monastique de la confession aux laïques à partir du concile de Latran de 1215 en est le point d'aboutissement.

Un lien apparaît nettement à ce moment-là entre la conscience coupable et l'expiation par la souffrance. Les châtiments ne sont pas la simple transposition dans l'Au-delà des procédures judiciaires, même si l'ordalie est un des modèles utilisés. Le jugement des âmes, nous l'avons vu, n'est introduit dans les visions qu'en 1206. Le Christ juge seulement les ressuscités à la Fin des Temps. Auparavant, dans l'Au-delà, c'est la vie qui continue sous une autre forme. D'ailleurs, une des motivations les plus fréquentes des voyages dans l'Au-delà est de provoquer un changement dans la vie, aussi bien du visionnaire que de ses auditeurs. La vie future influence la vie actuelle de chaque individu, dans la mesure où celle des défunts est actuelle, contemporaine à la vie quotidienne des vivants. Il n'y a pas de rupture de l'une à l'autre, mais continuité. Le châtiment n'est pas imposé de l'extérieur, il est induit par le comportement antérieur.

La souffrance décrite par le visionnaire et surtout par le rédacteur correspond à la souffrance intérieure de la conscience coupable. Mais, jusqu'au XIII[e] siècle, on ne conçoit pas qu'elle puisse être purement intériorisée. Il faut qu'elle s'exprime dans la corporéité. D'où le paradoxe de l'anthropologie commune : l'âme est un corps. Si l'on spiritualise l'univers entier de l'Au-delà, il faut spiritualiser la souffrance, la transformer en une angoisse provoquée par l'absence de Dieu. Cette conception intellectuellement exprimée, nous l'avons vu, par Jean Scot et par les savants du XII[e] siècle, l'est aussi par un auteur de vision. Marc, qui fait un tableau si cru des supplices dans la *Vision de Tnugdal*, explique au passage que :

> «Aucun supplice n'est aussi dur que d'être séparé de la compagnie de la divine majesté et des saint anges»[2].

Et l'ange qui accompagne Tnugdal dit, à l'inverse, à propos d'un saint prêtre qui traverse, sans être atteint, les lieux de supplices :

> «Et c'est pourquoi le prêtre, que tu avais vu d'abord traverser en sécurité le pont, fut conduit vers les supplices afin qu'ayant vu les peines, il brûlât de l'amour de celui qui l'a appelé à la gloire»[3].

[2] Wagner, p. 27/3-4 : *Nullum enim est tam grave supplicium, sicut sequestratum esse a consortio divine majestatis et sanctorum angelorum.*

[3] Wagner, p. 27/5-8 : *Et propterea ille presbyter, quem primum pontem secure*

Derrière cette affirmation, il y a aussi l'idée qu'il vaut mieux souffrir physiquement plutôt que moralement. Cette angoisse de l'attente, Jean de Saint-Laurent l'avait remarquée chez ceux qui étaient assis sur un banc au premier cercle céleste. Thurkill l'a constatée aussi chez ceux qui se pressent autour de l'église du Montjoie. Les supplices, qui paraissent sans fin, sont une intériorisation de cette angoisse infinie du salut. La conscience coupable aspire au repos, et ses tourments intérieurs sont manifestés par les peines extérieures que subit le corps. Pour les rédacteurs monastiques, la description des tortures n'est que le reflet de leur propre angoisse. En ce sens le genre littéraire ne cesse jamais d'être avant tout monastique.

L'homme pénitent, dans ces conditions, n'est autre qu'une première ébauche de la conscience de soi de l'individu en Occident. L'introspection, exigée par la discipline monastique et étendue ensuite aux laïques, est le premier pas essentiel et décisif qui mène au triomphe de l'individu. C'est par la souffrance que l'homme se connaît lui-même. La fonction du genre littéraire vient de là. Il cesse d'être nécessaire quand les résultats sont acquis et que le processus est entièrement intériorisé. Certes, longtemps encore, les mentalités occidentales et la théologie catholique conserveront la notion de souffrance physique dans l'Au-delà. La pédagogie de l'Église prendra longtemps comme point de départ la crainte de Dieu pour amener les fidèles à la conversion, mais cela ne supprimera pas l'acquis. L'idée de Purgatoire, dominante à partir du VIII[e] siècle, en est la manifestation la plus concrète. Mais, en définitive, elle permet d'éviter d'avoir à faire face à l'angoisse pure et simple. Elle sert aussi à écarter, sans le dire, la présence d'un Enfer définitif, inconcevable pour les consciences. La Géhenne est un point ultime, un abîme absolu, dont on parle, mais que l'on ne fait qu'évoquer rapidement dans les visions. Si les théologiens tendent à réserver au Purgatoire uniquement les péchés véniels[4], les visionnaires montrent le rachat même des péchés capitaux. Un aveu, un regret ultime, la protection d'un saint, l'intercession de la Vierge permettent ce rachat. C'est, en dernier recours, la conscience de soi qui sauve et c'est ainsi, paradoxalement, que l'individu triomphe.

Ce triomphe de l'individu paraît bien symbolisé par l'acte du Concile de Latran IV : généraliser aux laïques la confession individuelle. Cette prescription, tout à fait exceptionnelle en son genre, n'est sans doute que le signal visible d'une évolution très lente, perceptible déjà au moins chez saint Augustin et qui a gagné progres-

transire videbas, ductus est ad supplicia, ut visis penis ardentius arderet in amorem illius, qui eum vocavit ad gloriam.

[4] Voir J. Le Goff, *La naissance*, pp. 296-298.

sivement le monachisme, puis les clercs et les laïques. Elle est loin d'être achevée en 1215 et ne l'est peut-être pas encore de nos jours. On peut même se demander si nous n'avons pas affaire, en réalité, à un de ces trompe-l'œil auxquels les historiens sont particulièrement sensibles : voir une évolution là où, en réalité, il ne s'agit que d'une remontée périodique à la surface de couches plus profondes; comme les vagues de l'océan qui donnent l'impression de progresser sous la poussée du vent, alors que l'essentiel du mouvement est stationnaire. L'apparition dans la documentation littéraire, latine ou en langue vulgaire, de la conscience coupable et de l'individu ne serait que le résultat d'une résurgence.

* * *

Il est cependant troublant de constater que, de nos jours encore, on ne peut parler de ces phénomènes que de manière métaphorique : comparer la conscience à un océan est un vrai lieu commun! Mais il en était sans doute de même au Moyen Age, et c'est pourquoi le *Voyage dans l'Au-delà* ne pouvait être que la vision d'un univers de la représentation et du symbolisme. Une raison aussi de cette perception particulière du problème est qu'il s'agissait de l'âme, d'un domaine où la part de l'implicite est toujours très grande. On ne peut donc conclure sur la portée véritable des textes que nous avons étudiés sans revenir à la question du réalisme du récit.

Nous avons constaté tout au long de cette étude la présence des éléments réalistes dès les premiers récits de voyage : ceux de Fursy et de Barontus. On peut supposer que cette présence était nécessaire, dès lors qu'il fallait persuader les chrétiens que la pénitence terrestre se prolongeait dans l'Au-delà. Bède avait mis en place les fondations d'un véritable purgatoire, son espace et le temps de son déroulement. Les relations entre les morts et les vivants étaient alors codifiées et devenaient légitimes. Il ne s'agissait pas d'une innovation, mais de la résurgence d'un élément fondamental du phénomène religieux : la solidarité des morts et des vivants, désormais intégrée dans le discours officiel chrétien. Si l'Église avait longtemps refusé de s'engager dans cette voie, c'était certainement pour préserver l'originalité de son message, fondé sur la résurrection finale des corps et le jugement dernier. Mais rester inébranlablement fixé sur cette perspective eschatologique impliquait une négation de la valeur de l'histoire, tant individuelle que collective. Le mépris du monde, l'obsession de son vieillissement étaient devenus des réflexes culturels acquis, dont la vie sera extrêmement dure. Mais il est difficile de nier l'histoire. La fin de l'empire romain, les invasions, le sac de Rome avaient troublé la méditation des hommes d'Église. La *Cité de Dieu* répondait au besoin de réhabiliter l'histoire collective et, en

réfléchissant sur la mémoire et le temps, saint Augustin avait aussi réhabilité l'histoire individuelle, jusqu'à écrire une autobiographie. Ces réhabilitations étaient des compromis qui n'avaient pas éliminé les anciens réflexes, mais désormais l'âme, véritable sujet de l'histoire, se mit à vivre jusque dans l'Au-delà.

Lorsque Bède avait fait la synthèse de ce changement, le symbolisme semblait devoir disparaître. L'Au-delà, le monde des morts, était réel, c'était un monde parallèle au nôtre. Pourtant, nous le savons, le réalisme ne pouvait s'imposer qu'en mettant entre parenthèses le problème anthropologique. D'où un nouveau compromis admettant que l'âme, double de l'homme, se comporte comme un corps, compromis qui rejoignait des croyances communes. On se souvient de la description ambiguë qu'en faisait Barontus. On pouvait aussi, de cette façon, introduire des individus dans l'Au-delà : des rois, des empereurs, puis tout un chacun. Le genre littéraire était alors bâti sur deux compromis : non seulement l'âme continue de vivre, mais elle est substantielle. Sur ce fondement, d'ailleurs, il était possible aussi d'accepter des rencontres plus brèves entre morts et vivants : des apparitions en songes ou en extases. Grégoire le Grand avait commencé dans son livre des *Dialogues,* bien d'autres suivraient l'exemple : qu'on songe notamment au *Liber visionum* d'Otloh de Saint-Emmeran ou aux *libri miraculorum* de Pierre le Vénérable. Toute cette production littéraire, y compris le genre *Voyage,* reposait donc entièrement sur des compromis par nature contestables. Mais refuser ces derniers était se condamner à ne pas parler de l'Au-delà. Or tout laisse à penser que l'Au-delà parlait de lui-même, et qu'il s'agissait avant tout d'accepter les conditions qui permettaient d'en parler. D'ailleurs, après la mise en question du genre littéraire par les intellectuels du XII[e] siècle, après même sa disparition dans la littérature latine, on continuera d'en parler, mais d'autre façon.

Avant d'en venir là, il faut encore réfléchir au sens de ces voyages. En effet, même une fois admis les compromis et conditions nécessaires, il reste à interpréter le contenu. La plus ancienne interprétation a été formulée, nous le savons par Grégoire le Grand. La maison édifiée en briques d'or qu'aurait vue le soldat dans l'Au-delà, était formée des aumônes faites ici-bas[5]. Ceci implique que l'Au-delà est variable suivant les individus, afin que le symbole s'adapte à la situation de chaque défunt. Le décor comme les gestes accomplis sont porteurs de sens. Il est logique à partir de là d'aboutir à un univers de la représentation, et on peut même aller jusqu'au théâtre. Dès la

[5] *Dialogues*, IV, 37, 16, SC 265, pp. 134-135.

Vision de Barontus, on constate que tous les auteurs de voyages connaissent le quatrième livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand. Donc tous pouvaient interpréter eux-mêmes leurs récits dans ce sens, même si tous ne le font pas.

Mais il y a un autre degré d'interprétation symbolique : celui de saint Augustin, auteur non moins lu que Grégoire; c'est celui qu'invoquent les critiques du XIIe siècle. Il suppose le refus du compromis anthropologique. Le voyage prend alors une autre tournure. Non seulement il est une représentation symbolique, mais il n'a d'autre réalité que spirituelle. Cela correspond à la vision spirituelle. Ce qui est troublant est qu'Henri de Saltrey reproduit des textes allant dans ce sens en tête du récit d'un voyage corporel, celui d'Owen au *Purgatoire de Saint-Patrick*. C'est une manière de dire que la vision spirituelle a autant de réalité que la représentation symbolique. Mais cela implique aussi que le récit varie suivant les visionnaires; à la limite chacun bâtit son propre Au-delà! Au moment où va disparaître le genre littéraire, on était parvenu à un point où le discours religieux sur l'Au-delà était fondamentalement ambigu. Il était possible de présenter les mêmes faits à la fois comme une réalité concrète relevant du miracle, à la manière de Bède, et comme une vision spirituelle purement intérieure. A moins de joindre les deux perspectives et de leur accorder le même degré de réalité, de transformer donc en paradoxe l'ambiguïté. Mais personne ne présente ainsi les choses ouvertement. Cependant, en se tournant vers la vision spirituelle, on rend inutile la lourde mise en œuvre traditionnelle de l'extase : la maladie, la mort apparente. C'est ainsi qu'Hildegarde de Bingen, dans le Prologue de son *Livre des œuvres divines*, revendique l'accès direct à la vision :

> «Tout ce que j'ai écrit en effet lors de mes premières visions, tout le savoir que j'ai acquis par la suite, c'est aux mystères des cieux que je le dois. Je l'ai perçu en pleine conscience, dans un parfait éveil de mon corps. Ma vision, ce sont les yeux intérieurs de mon esprit, et les oreilles intérieures qui l'ont transmise. J'ai déjà bien insisté sur ce point lors de mes précédentes visions : je ne me trouvai absolument pas dans un état de léthargie. Il ne s'agissait pas non plus d'un transport de l'esprit»[6].

Il est vrai qu'Hildegarde n'est plus dans le cadre de la vision spirituelle, mais dans celui de la vision intellectuelle. Il n'en reste pas moins que la suppression de tous les modes traditionnels

[6] Traduction B. Gorceix, *Le livre des œuvres divines* d'Hildegarde de Bingen, Paris 1982, p. 4.

d'accès au monde surnaturel – extase, vol de l'âme, songe – témoigne d'un changement assez profond de la psychologie mystique.

En fait, le genre littéraire du Voyage ne reposait pas seulement sur des compromis anthropologiques, le passage du seuil de la mort par l'âme d'un vivant était nécessaire. Il fallait que soit franchi le seuil naturellement irréversible de la mort, que le miracle de son franchissement soit attesté, pour que le message transmis garde sa force. Si on en refusait la possibilité concrète, le contenu du voyage était compromis. On ne peut visiter les défunts dans leurs demeures qu'en faisant le même chemin qu'eux. On rejoint là les mythes les plus anciens de *Descente aux Enfers*, dont le genre littéraire médiéval n'était que le prolongement. Si l'on change le mode d'accès, on change le contenu, et c'est ce qui se produisit au cours du XIII[e] siècle. On voit par là que la portée du réalisme était en fait mythologique plus que théologique. Le fait que l'extase ait remplacé l'ancienne tradition de la porte terrestre des Enfers n'était pas significatif. Nous l'avons vu, les traditions folkloriques sur l'âme extérieure étaient tout aussi représentatives de la pensée religieuse commune. Dans ces conditions l'arrêt du genre littéraire est peut-être encore plus significatif que sa remise en œuvre au VII[e] siècle. Car sa continuation en langues vulgaires se fait d'une manière toute différente, comme nous le verrons. Cet arrêt n'implique ni la cessation de la croyance au Purgatoire, ni la disparition des visions ou apparitions – il suffit de parcourir les recueils d'*exempla* pour s'en rendre compte –, le pèlerinage au *Purgatoire de Saint-Patrick* ne cessera pas non plus. On ne voit pas plus de changement dans les notions anthropologiques : la conception de l'âme comme double ne semble pas avoir disparu. En réalité, ce n'est pas l'abandon de tel ou tel élément constitutif du genre qu'il convient de prendre en considération, mais probablement une fermeture de la voie d'accès à l'Au-delà. Dans les milieux monastiques bénédictins et cisterciens, où l'on mettait par écrit les visions, on ne pense plus que l'âme puisse revenir de l'Au-delà lorsqu'elle y est partie. La mort est irréversible. Les phénomènes visionnaires ne témoignent plus réellement du monde des morts. Si on relit, par exemple, les *Vers de la mort* d'Hélinand de Froidmont, écrits entre 1194 et 1197, on se rend compte que l'Au-delà qu'il évoque se limite au Paradis et à l'Enfer. Aucune allusion n'est faite à une possible expiation après la mort, mais les tortures de l'Enfer ne sont pas non plus décrites, ce qui est plus surprenant. Or les éléments descriptifs ne manquent pas dans le poème d'Hélinand, mais ils sont réservés au monde visible actuel. La mort est alors une sorte de barrière épistémologique séparant le réel descriptible de l'indescriptible, ce qui constitue l'inverse exact de la démarche des rédacteurs de *Voyages*. On a pu dire que les *Vers de la Mort* mar-

quaient la fin de la littérature courtoise[7]. Ceci est vrai non seulement parce que les valeurs de la vie courtoise y sont condamnées, mais aussi parce que toute forme de description d'un au-delà devient impossible. Or le monde courtois inclut nécessairement un au-delà : la *quête* est un au-delà.

Si l'Au-delà devient inaccessible, si on ne peut plus le décrire en termes réalistes, même interprétés symboliquement, il ne reste que la voie allégorique. Déjà des visions comme celles de Jean de Saint-Laurent ou de Gunthelm l'avaient partiellement empruntée. Aucun personnage allégorique ne figurait dans leurs récits mais, nous l'avons vu, leurs itinéraires devaient être interprétés de façon allégorique, en dépassant le sens littéral ou historique. La démarche des rédacteurs s'apparentait ainsi à celle des auteurs d'itinéraires philosophiques, comme Bernard Sylvestre ou Alain de Lille[8]. L'univers parcouru par les visionnaires était bien un «cosmos symbolique»[9]. Le sens du voyage caché sous un *integumentum*[10] demandait à être dévoilé. Cette voie de l'allégorisation était empruntée déjà par la littérature didactique en langue vulgaire[11]. La Mort, mise en scène par Hélinand de Froidmont est une allégorie. Mais auparavant la *Vision du moine de Wenlock*, du VIIIe siècle, montrait des vices et des vertus personnifiés s'affrontant sous les «yeux de l'âme» du moine. Et, par delà saint Boniface, se profilait le modèle de la *Psychomachie* de Prudence. En somme, jamais la tendance à l'allégorisation n'avait été complètement absente, mais pour qu'elle triomphe complètement, au moins pendant le XIIIe siècle, il fallait que le genre littéraire changeât de langue.

A l'époque où la littérature didactique en langue vulgaire évoluait ainsi, Marie de France, vers 1170, traduisait le *Purgatoire de Saint-Patrick*, sans omettre le long prologue inspiré de Grégoire le Grand et de saint Augustin, qui constituait en fait un appel à l'allégorisation. Celle-ci, en effet, était une des manières d'évoquer la vision

[7] Voir H. R. Jauss, *La transformation de la forme allégorique entre 1180 et 1240 : d'Alain de Lille à Guillaume de Lorris*, dans *L'humanisme médiéval dans les littératures romanes du XIIème au XIVème siècle* (Colloque de Strasbourg, 1962) éd. A. Fourrier, Paris 1964, pp. 107-146 (p. 123).

[8] Voir par exemple le curieux texte publié et commenté par M. Th. d'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIème siècle* dans AHDLMA 13 (1942), pp. 239-299.

[9] Voir M. Th. d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XIIème siècle*, dans AHDLMA 20 (1953), pp. 31-81.

[10] Sur ce terme emprunté à Bernard Sylvestre voir plus haut pp. 474-475.

[11] Sur cette littérature voir, outre M. R. Jauss cité *supra* n. 9 : U. Ebel, *Die literarischen Formen der Jenseits- und Endzeitvisionen* dans *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, tome VI, 1, pp. 181-215 et D. D. R. Owen, *The Vision of Hell*, pp. 158-172.

spirituelle, qui consiste à voir des réalités spirituelles sous une apparence corporelle. Or un vice ou une vertu sont des réalités spirituelles que rien n'empêche de personnifier, c'est-à-dire de revêtir d'une similitude de corps. Au XIIIe siècle, non seulement paraît une nouvelle traduction du *Purgatoire*, mais les visions de saint Paul et de Tnugdal sont aussi traduites et se répandent largement[12].

Le passage vers cette nouvelle forme du genre littéraire se fait avec le *Songe d'Enfer* de Raoul de Houdenc. Celui-ci, sans doute le neveu de Pierre le Chantre, s'est inspiré de son *Verbum abbreviatum* pour écrire le *Songe*, vers 1215 ou peu après[13]. En songe, Raoul fait un «pèlerinage» satirique vers l'Enfer, dont le caractère fictif est souligné dès le premier vers : «En songes doit fables avoir»[14]. «Fable», à cette époque, s'oppose couramment à «estoire» ou «dit», comme le sens allégorique au sens historique[15]. Vers la fin du poème le même thème revient avec une précision supplémentaire : «Raouls de Houdaing, sanz mençonge, / Qui cest fablel fist de son songe»[16]. On ne peut mieux exprimer le paradoxe du genre littéraire sous sa nouvelle forme. Il repose sur une équivoque voulue entre fiction et vérité. Celle-ci s'exprime à travers les allégories, personnes et lieux, dont la signification est claire : «Convoitise», «Tricherie», ou autres. La «sénéfiance» de la fiction, sa vérité, repose sur la satire des mœurs du temps. Dans l'ensemble, le «pèlerinage» de Raoul vers l'Enfer apparaît comme l'inverse de celui qu'avait fait Gunthelm à travers les étapes de la vie cistercienne. Parvenu au terme, celui-ci avait contemplé la Vierge Marie qui lavait les pieds de ses hôtes, aidée de saint Benoît. Raoul, lui, prend part à un banquet présidé par Satan. Dans ces conditions le «pèlerinage» satirique traduit une inversion du thème initiatique développé dans les dernières visions latines symboliques.

Une autre rupture fondamentale avec le genre littéraire latin est l'identification du rédacteur au voyageur. Le personnage du poète passe ainsi au premier plan, mais ce changement provient sans doute aussi de l'abandon du scénario de la mort apparente. Déjà le moine de Vaucelles, dont le voyage s'était produit à l'état de veille, en avait écrit lui-même le récit. Dès lors que le voyage de l'âme au

[12] Sur ces traductions voir le *Grundriss, op. cit.*, VI, 2, pp. 240-251 et N. F. Palmer, *Visio Tnugdali, passim* pour la vision de Tnugdal en langue germanique et pp. 401-420 pour les autres textes.

[13] Voir édition M. T. Mihm, *The Songe d'Enfer* et H. R. Jauss, *op. cit. supra* n. 9, pp. 123-125.

[14] Mihm, p. 57.

[15] H. R. Jauss, *op. cit.*, n. 9, p. 124 et Mihm, pp. 11-13.

[16] V. 677-678, Mihm p. 89.

delà de la mort est jugé impossible, il n'est plus nécessaire d'en faire reposer la crédibilité sur un double témoignage. Si en outre, comme le fait Raoul, on en revendique le caractère fictif, le témoin laisse la place au créateur. Mais ce recours à l'imaginaire traduit bien que la mort est redevenue une barrière abrupte, au delà de laquelle le regard ne peut plus se porter.

Pendant le XIII[e] siècle, les auteurs de *Voyages dans l'Au-delà* exploitent la veine allégorique plus librement que Raoul. Le thème du songe, repris par l'auteur, qui se nomme aussi Raoul, de la *Voie de Paradis*, est abandonné. Brunetto Latini, l'auteur du *Tesoretto* écrit entre 1260 et 1266, s'écarte du grand chemin et bifurque vers une «selva diversa»[17]. La continuité géographique ou cosmique du voyage est souvent abandonnée : lorsqu'ils sont décrits, Enfer et Paradis sont séparés comme chez Giacomino da Verona au milieu du siècle. Baudoin de Condé, à la fin de celui-ci, donne par contre un caractère pénitentiel à sa *Voie de Paradis*, allégorique et moralisatrice. En réalité, l'ancienne structure rhétorique ne s'est pas maintenue, dans la mesure où elle était liée à la condition initiale de son développement. Si l'âme ne voyage plus, le récit n'est plus tenu de respecter le cadre géographique ou cosmique ancien. Même dans un cas, comme celui de Baudoin de Condé, où l'allégorie reprend le thème de l'instruction pénitentielle, on ne retrouve plus les descriptions réalistes de supplices. Les étapes sont des vertus, et l'itinéraire retrace la progression morale du pénitent terrestre, et non celle de l'âme purifiée dans l'Au-delà. La mise en avant de la fiction allégorique ne permet plus alors de traduire directement l'angoisse de la conscience coupable. Le lecteur peut être ému, voire effrayé, par ce qu'il lit, mais cela dépend davantage de l'art du poète que de son implication personnelle.

Lorsque Dante écrit la *Divine Comédie*, il est, dans ces conditions, parfaitement maître de la voie à suivre. Il n'est contraint par aucun genre littéraire particulier, puisque celui-ci a volé en éclats, et il n'est pas non plus tributaire de la tradition latine dont tout un siècle le sépare. Il est naturel qu'il écrive lui-même le voyage qu'il crée : aucune extase, aucun songe ne vient imposer ses lieux communs littéraires. Nul ne s'étonnera, de son temps, qu'il atteigne l'Au-delà avec son intégrité corporelle, après avoir traversé une «selva oscura». Que tout son écrit soit polysémique est un lieu commun de la critique dantesque, qui s'appuie sur les propres affirmations du poète[18]. Ses contemporains conscients du ou des sens al-

[17] Ed. J. H. Heitz dans *Bibliotheca Romanica* 94-95, vers 186-190 : *Ond'io in tal corrotto / Pensando, a capo chino / Perdei lo gran cammino, / E tenni ala traversa / D'una selva diversa.*

[18] Dans la lettre à Can Grande della Scala, Épitre 10.

légoriques du poème auraient pu, à la rigueur, davantage s'étonner du petit nombre de personnages allégoriques secondaires. Mais ils devaient sans doute considérer que Béatrice suffisait à les remplacer tous. Il est probable aussi que, contrairement à beaucoup de critiques contemporains, ils ne songeaient pas à chercher à Dante des «précurseurs». Car quel que soit le degré de connaissance qu'il ait pu avoir de la tradition latine du voyage, il rompt totalement avec celle-ci. Nulle part avant lui on n'a rencontré un Enfer composé de neuf cercles concentriques. Aucun auteur antérieur n'en avait décrit les supplices. En effet le propos des auteurs latins, nous le savons, concernait le Purgatoire, avant même que le terme existât. L'Enfer était un gouffre dont on ne voulait rien savoir. Bonellus et Tnugdal avaient rencontré Lucifer, mais aucun d'eux n'en avait escaladé le corps. Le Purgatoire de Dante, étagé sur les flancs d'une montagne, ne correspond à aucune description antérieure; et les épreuves purificatrices y sont elles aussi entièrement originales. De plus, aussi bien en Enfer qu'au Purgatoire, chaque châtiment correspond à la personnalité et au type de péché du personnage rencontré. Cette individualisation complète était quasiment inconnue des anciens auteurs. Ceux-ci, lorsqu'ils présentaient des individus, leur faisaient subir des peines purificatrices transitoires, communes avec celles encourues par tous les coupables des mêmes fautes. Dante, en condamnant à l'Enfer perpétuel ces personnages bien connus : Ciacco, Philippo Argenti, Farinata degli Uberti, Pier della Vigna, Brunetto Latini, Boniface VIII, Bertrand de Born, Ugolino et l'archevêque Ruggieri, en fait des prisonniers éternels de leur mémoire. Celle-ci, en effet, fournit l'intrigue de la représentation perpétuelle qu'ils donnent. Ils ont l'aspect qu'ils avaient au moment de leurs crimes et ils répètent à l'infini les gestes de leur châtiment. Le comte Ugolin rongera éternellement le crâne de ses enfants. On peut, certes, évoquer à cet endroit la *Vision de Thurkill* et la représentation théâtrale que donnent les damnés extraits de l'abîme. Mais les noms de ceux-ci ne sont pas donnés et leurs gestes sont symboliques d'un type de péché, non de leur propre personnalité. Le seul lien qui reste est celui de l'aveu perpétuel qu'ils font en mimant leurs fautes, aveu qui constitue la matière même de leur supplice. Mais il n'y a aucune chance que Dante ait jamais lu la *Vision de Thurkill*, et d'ailleurs il ne reprend pas lui-même le thème du théâtre.

En outre, une des grandes originalités de Dante est de mettre au premier plan les descriptions, en termes réalistes, de l'Enfer et du Paradis. Raoul de Houdenc, par exemple, n'avait décrit l'Enfer qu'indirectement à travers un banquet burlesque dont la signification était allégorique. Chez Dante, même si la signification est allégorique, les personnages rencontrés ne sont pas allégoriques, ils ne sont même pas typiques, puisque leur péché n'est pas considéré

comme un paradigme. L'Enfer, évoqué jusqu'alors surtout de façon indirecte, est mis en scène au sens littéral avant toute interprétation. De même, d'ailleurs, les personnages rencontrés sur les sphères célestes du Paradis n'ont que très peu de prédécesseurs dans la littérature des voyages. On peut songer à Beoanus et Meldanus rencontrés par saint Fursy en un lieu mal décrit. Les moines et les saints qui accueillent Barontus ne siègent pas dans un univers cosmique. En fait, les anciens textes gardaient la convention du *locus amœnus*, sans trop s'aventurer dans la description céleste.

De plus, le Purgatoire de Dante est peu conforme aux descriptions antérieures, dans la mesure où il est devenu une partie intermédiaire d'un ensemble ordonné de façon nouvelle. En effet, la succession Enfer-Purgatoire-Paradis n'existait pas avant Dante. Dans l'ancienne structure de l'Au-delà, l'itinéraire quadripartie commençait avec le Purgatoire, auquel succédait un Enfer réduit à un simple gouffre, tandis que le Paradis terrestre précédait l'univers céleste, à peine aperçu car trop éblouissant pour les yeux humains. Dante a donc changé l'ordre de la progression. Il a fait fusionner dans la même partie de la *Comédie* le Purgatoire et le Paradis terrestre, et il a mis au premier plan l'Enfer et le Paradis céleste, qui jusque là n'étaient pratiquement pas décrits dans les Voyages. A cette nouvelle disposition correspond une géographie cosmique entièrement originale, fondée sur l'opposition de deux cônes, l'un concave où l'Enfer prend place avec ses neuf cercles concentriques, l'autre convexe figuré par la montagne du Purgatoire et du Paradis terrestre.

On pourrait ainsi multiplier les exemples qui démontrent que, contrairement à ce que l'on a cru dans le passé, Dante n'a pas eu de précurseurs. Au point que l'on peut se demander s'il n'a pas eu la volonté délibérée de tourner le dos aux anciennes représentations. Pour cela il aurait fallu qu'il en ait eu connaissance, ce qui est peu probable dans la mesure où la plupart des manuscrits conservés des *Voyages* latins sont originaires de l'Europe du nord[19]. Il faut donc laisser Dante dans sa solitude et admettre qu'il a été, en définitive, l'unique créateur d'un genre littéraire, celui de la *Divine Comédie*.

* * *

A bien des égards l'Au-delà est donc matière à littérature. Fictifs ou non les textes que nous avons étudiés sont littéraires. Mais l'étude des mentalités se fait en grande partie par la littérature. Celle-ci, religieuse ou profane, est soumise aux variations du goût

[19] Le seul manuscrit italien, celui de la *Vision d'Albéric* n'est jamais sorti du *Scriptorium* du Mont-Cassin où il avait été écrit.

et de l'opinion. Le public, quel qu'il soit, réclame le changement. Il s'ensuit que l'historien des mentalités médiévales a parfois tendance à croire que les mouvements superficiels traduisent des évolutions profondes. Bien souvent il n'en est rien. Les rapports entre les vivants et les morts, l'idée que les défunts puissent se purifier dans l'Au-delà ne sont pas des créations du Moyen Age. Ils apparaissent au premier plan dans le christianisme quand les fidèles en expriment le besoin. Alors l'Eglise laisse accéder à l'écrit ce qui jusque là circulait oralement. Si cette apparition se fait lentement, c'est parce que, nous l'avons vu, il fallait mettre d'abord au point une justification théologique. Tant que les réalités restent sous-jacentes, elles ne se laissent pas découvrir facilement derrière le décor en trompe-l'œil.

Il est possible malgré tout que l'idée que l'on se faisait de la mort ait changé lentement, et que cette modification des conceptions ait fini par se faire jour au cours du XIIe siècle. Le fait nouveau serait, à notre avis, que la mort apparaîtrait plus opaque au regard de l'homme. On en serait, une fois de plus, revenu au sentiment de saint Augustin : la foi permet d'espérer, mais l'intelligence ne peut percer le mystère. Ce qui se passe en un clin d'œil au moment de la mort reste énigmatique; ce que deviennent les âmes est impossible à connaître objectivement, et aucun contact ne peut être établi avec elles. Bien sûr le nombre de visions et d'apparitions ne diminue pas, mais la toute-puissance de Dieu peut laisser entrevoir indirectement certaines images de l'Au-delà, sans que pour autant le mystère soit dévoilé.

Ce changement éventuel, s'il ne s'agit pas d'un autre trompe-l'œil, concernerait-il seulement les élites, les lettrés? Ce n'est pas certain. Dans le domaine des croyances, il ne faut exclure personne. Si des moines doutent de la réalité d'un voyage dans l'Au-delà, ce n'est certainement pas en raison d'une poussée de rationalisme. En effet, ils ne récusent pas pour autant la réalité du miracle, ils ne doutent pas de l'efficacité de toutes les reliques, ils pensent seulement que l'Au-delà n'est pas un lieu directement accessible par l'âme humaine. Le poids spécifique de la mort a augmenté, c'est l'impression qui ressort de la lecture des *Vers de la mort*, par exemple. Pourquoi un paysan n'aurait-il pas la même impression qu'un moine? La croyance est par bien des aspects expérimentale. N'importe qui au Moyen Age pouvait constater, avec le *Livre de la Sagesse*, qu'on ne connaît personne qui soit revenu des Enfers[20]; mais ceux qui avaient connu Thurkill ou Gottschalk pouvaient penser le contraire. Il n'en reste

[20] Voir *Sagesse* 2/1 et aussi *Job* 7/9.

pas moins que le rôle des lettrés est important : s'ils ne mettent plus par écrit les récits de voyage, nous ne pouvons plus les connaître. Nous retournons alors dans une situation où le trompe-l'œil est possible.

Mais le fait qu'à un moment donné apparaisse à la surface une littérature allégorique n'est pas négligeable. Cela signifie simplement que ce qui compte désormais est le contenu du message, plus que sa forme ou que le véhicule qui le transmet. Un rêve, une vision prennent leur valeur de ce qu'ils disent, quel que soit le moyen utilisé par Dieu pour le communiquer. S'il n'est plus nécessaire d'en passer par le voyage ou l'extase avec tous leurs détours, c'est peut-être parce que l'on admet que Dieu parle directement. Pendant que la porte de la mort se ferme, une communication directe s'ouvre. C'est ce qu'Hildegarde de Bingen voulait peut-être dire quand elle récusait tous les moyens indirects de révélation. Là encore, il ne s'agit pas d'une nouveauté. Il suffit de relire la Bible : le prophétisme découle de la même intuition. Le «changement» de mentalité pourrait n'être rien d'autre que la remontée à la surface, c'est-à-dire à l'écrit, d'éléments enfouis dans les couches profondes de la croyance.

BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AASS. : Acta sanctorum. Anvers 1643 et suiv.

AB. : Analecta Bollandiana.

ABret. : Annales de Bretagne.

AHDLMA. : Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age.

AHR. : The American Historical Review.

AKG. : Archiv für Kulturgeschichte.

AST. : Analecta sacra Tarraconensia.

AT. : Anales toledanos.

AAMz. : Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse.

BA : Bibliothèque Augustinienne.

BAGB. : Bulletin de l'Association Guillaume Budé.

BÉC. : Bibliothèque de l'École des chartes.

BLE. : Bulletin de littérature ecclésiastique.

BM. : Bulletin monumental.

BPH. : Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des travaux historiques et scientifiques.

BSA France. : Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France.

BSIAM. : Bullettino dell'Istituto storico italiano.

BUSC. : Boletin de la Universidad de Santiago de Compostela.

Cath. : Encyclopédie Catholicisme.

CCL. : Corpus christianorum. Series latina.

CCCM. : Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis.

CCM. : Cahiers de civilisation médiévale.

CFol. : Classical Folia.

CRAIBL. : Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

CSMC. : Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa.

DACL. : Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, publ. par Cabrol (F.) et Leclercq (H.), Paris 1907 et suiv.

DAEM. : Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters.

DHGE. : Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, publ. par Baudrillart (A.), Paris 1909 et suiv.

DS. : Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, publ. par Viller (M.), Paris 1932 et suiv.

DTC. : Dictionnaire de théologie catholique, publ. par Vacant (A.) et Mangenot (E.), Paris 1903 et suiv.

EA. : Erbe unf Auftrag.

EranosJ. : Eranos Jahrbuch.

ET. : Estudios eclesiàsticos.

FMSt. : Frühmittelalterliche Studien.

HS. : Hispania sacra.

HTR. : Harvard Theological Review.
IER. : The Irish Ecclesiastical Record.
JTS. : Journal of Theological Studies.
JWCI. : Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.
LCI. : Lexicon des christliche Ikonographie.
LM. : Lexicon des Mittelalters.
LThK. : Lexicon für Theologie und Kirche.
MA. : Le Moyen Age.
MAev. : Medium Aevum.
MGH PLM : Monumenta Germaniae historica. Poetae Latini medii ævi
MGH SRM : Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum merovingicarum.
MGH SS : Monumenta Germaniae historica. Scriptores.
MittellateinJ. : Mittellateinisches Jahrbuch.
MLN. : Modern language notes.
MS. : Medieval Studies.
NA. : Neues Archiv.
PIA. : Proceedings of the Royal Irish Academy.
PL. : Patrologie latine publ. par MIGNE (J. P.).
RAC. : Reallexikon für Antike und Christentum, hg. von Th. Klauser, Stuttgart, 1950.
RBar. : Romanobarbarica.
RBén. : Revue bénédictine.
RBPH. : Revue belge de philologie et d'histoire.
RC. : Revue celtique.
RÉAnc. : Revue des études anciennes.
RÉAug. : Revue des études augustiniennes.
RÉL. : Revue des études latines.
RH. : Revue historique.
RHE. : Revue d'histoire ecclésiastique.
RHÉF. : Revue d'histoire de l'Église de France.
RMAL. : Revue du Moyen Age latin.
RomF. : Romanische Forschungen hg. K. Vollmöller.
RQH. : Revue des questions historiques.
RSRUS. : Recherches de sciences religieuses de l'Université de Strasbourg.
RTAM. : Recherches de théologie ancienne et médiévale.
SAWPH. : Sitzungsberichten der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse.
SBAPPH. : Sitzungsberichte des bayerisches Akademie des Wissenschaft. Philosophisch-historische Klasse.
SC. : Sources chrétiennes.
SE. : Sacris erudiri.
SMGBOZ. : Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner Ordens und seiner Zweige.
SMon. : Studia monastica.
SSR. : Studi storicoreligiosi.
TU. : Texte und Untersuchungen.
VC. : Vigiliae christianae.
ZDP. : Zeitschrift fur deutsche Philologie.
ZRGG. : Zeitschrift fur Religions- und Geistesgeschichte.

I – Éditions des sources

Adamnan (vision)

– Ed. et tr. Stokes (W.), RC 26 (1905), pp. 140-159.

Adelmar (vision)

– Flodoard, *Annales*, éd. Lauer (Ch.), Paris 1906, pp. 59-60.

Aethelwulf (songe)

– Éd. L. Traube, *Karolingische Dichtungen* (*Schriften zur germanischen Philologie*, hg. M. Roediger, I), Berlin 1888, pp. 7-43.
– *Aethelwulf, De Abbatibus*, XXII, éd. Dümmler (E.), MGH, PLM. I, pp. 601-603.
– id., éd. Campbell (A.), *Aethelwulf, De Abbatibus*, Oxford 1967, pp. 54-63.

Aethicus Ister

– Éd. D'Avezac, *Ethicus et les ouvrages cosmographiques*, (*Mémoires présentés... à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* I, II, 1852), pp. 455-541.
– Éd. Wüttke (H.), *Die Kosmographie des Istrier Aithikos*, Leipzig 1853.
– Éd. en fac-simile Bishop (T. A. M.), *Aethici Istrici Cosmographia Vergilio Salisburgensi rectius adscripta. Codex Leidensis Scaligeranus 69*, Amsterdam 1966.

Agustus (vision)

– Éd. Garvin (J. N.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium. Text and translation*, Washington (DC) 1946, pp. 138-147.

Albéric de Settefrati (vision)

– Éd. anonyme dans *Florilegium Casinense* (*Bibliotheca Casinensis* V, 1), Mont-Cassin 1894, pp. 191-206.
– Éd. Inguanez (M.) et Mirra (A.) dans *Miscellanea Cassinese*, Mont-Cassin 1932, pp. 33-103.

Barontus (vision)

– Éd. Krusch (B.), *Visio Baronti monachi Longoretensis*, MGH SRM V, pp. 377-394.

Bernold (vision)

– Hincmar de Reims, *De visione Bernoldi presbyteri (sic)*, PL 125/1115-1122.

Boso (vision)

– Éd. Arnold (Th.) dans Siméon de Durham, *Historia Dunelmensis ecclesiae* (*Rolls Series* LXXXV, 1, Londres 1882), pp. 130-132.

Brendan (Navigation)

– Éd. SELMER (C.), *Navigatio sancti Brendani* (*Publications in Medieval Studies, The University of Notre-Dame* XVI) Notre-Dame (Indiana) 1959.

Charles le Gros (vision)

– Hariulf, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier*, éd. LOT (F.), Paris 1894, pp. 144-148.

Christ (Descente aux Enfers)

– Éd. KIM (H. C.), *The Gospel of Nicodemus*, Toronto 1973.
– Éd. VAILLANT (A.), *L'Évangile de Nicodème – Texte slave et texte latin*, Paris 1968.

Curma (vision)

– Saint Augustin, *De cura gerenda pro mortuis* XII, 15, éd. COMBES (G.) BA. 2, Paris 1948, pp. 496-503.

Drythelm (vision)

– Bède, *Historia Ecclesiastica*, V, XII, éd. COLGRAVE (B.), *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford 1969, pp. 488-499.

Eadulf (vision)

– Éd. ARNOLD (Th.), cf. Boso, pp. 114-116.

Earnan (vision)

– Éd. ARNOLD (Th.), cf. Boso, pp. 102-104.

Edmund d'Eynsham (vision)

– Éd. THURSTON H., *Visio monachi de Eynsham*, AB. XXII (1903), pp. 225-319.
– Éd. SALTER (H. E.), *Eynsham Cartulary* (*Oxford Historical Society* LI) II, Oxford 1908, pp. 257-371.

Flothilde (vision)

– Éd. LAUER (P.), *Le règne de Louis IV d'Outremer* (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 127), Paris 1900, pp. 315-319.
– Éd. *id.*, Flodoard, *cf. Adelmar*, pp. 170-176.

Fulrad (vision)

– Éd. FARMER (H.), *A. Monk's Vision of Purgatory*, SMon. I (1959), pp. 393-397.
– Éd. HAMPE (K.), *Eine ungedruckte vision aus karolingischen Zeit*, NA., 22 (1897), pp. 628-631.
– Éd. VERDON (J.), *La Chronique de Saint-Maixent*, Paris 1979, pp. 38-45.

Fursy (vision)

– Voir Annexe.

Gottschalk (vision)

– Éd. ASSMANN (E.), *Godeschalcus und Visio Godeschalci* (*Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins*, 74), Neumünster 1970, pp. 46-159 (rédaction A) et 160-199 (rédaction B).

Grégoire le Grand

– *Dialogues livre IV*, éd. VOGÜÉ (A. de) et ANTIN (P.) (SC. 265, t. III), Paris 1980.

Grégoire de Tours

– *Libri Historiarum*, éd. KRUSCH (B.) et LEVISON (W.), MGH SRM. I, 1, Hanovre 1951.

Guillaume l'enfant (vision)

– Hélinand de Froidmont, *Chronicon* XLVIII, PL. 212/1036-1037.

Guillaume, novice-prêtre (vision)

– Éd. CONSTABLE (G.), *The Vision of a Cistercian Novice* dans *Petrus Venerabilis*, Rome 1956, pp. 95-98.

Gunthelm-Guillaume (vision)

– Éd. CONSTABLE (G.), *The vision of Gunthelm and others visiones attributed to Peter the Venerable*, RBén., LXVI (1956), pp. 92-113.
– Éd. FIERVILLE et MEYER (P.), BPH. (1885), pp. 68-79.

Guthlac (vision)

– Éd. COLGRAVE (B.), *Felix's Life of Saint Guthlac*, Cambridge 1985, pp. 100-106.

Heinrich von Ahorn (vision)

– Éd. STEINMEYER (E.) et SIEVERS (E.), *Die althochdeutschen Glossen*, IV, Berlin 1898, pp. 491-493.

Jean de Saint-Laurent (vision)

– *Visio status animarum post mortem*, PL. 180/178-186.
– Éd. PEZ (B.), *Thesaurus anecdotorum novissimus* IV, 3, Augsbourg 1723, pp. 5-16.

Lettre 115 (vision)

– Éd. TANGL (M.), *cf. Wenlock*, pp. 247-250.

Merchdeorf (vision)

– Aethelwulf, *De Abbatibus* XI, éd. DÜMMLER (E.), *cf. Aethelwulf*, pp. 591-593.
– Id., XXII, éd. CAMPBELL (A.), *cf. Aethelwulf*, pp. 27-33.

Odon d'Auxerre (vision)

– Éd. LECLERCQ (J.), *Une rédaction en prose de la «Visio Anselli» dans un manuscrit de Subiaco*, Benedictina XVI, 1 (1969), pp. 188-195.

Orm (vision)

– Éd. FARMER (H.), *The Vision of Orm*, AB. 75 (1957), pp. 72-82.

Paul (Apocalypse de)

– Éd. JAMES (M. R.), *Apocrypha anecdota* (*Texts and Studies*, II, 3), Londres 1893, pp. 11-42 (édition du manuscrit de Paris-Fleury).

– Éd. SILVERSTEIN (Th.), *Visio sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin with nine Texts* (*Studies and Documents* éd. Lake, IV), Londres 1935, pp. 130-147 (édition du manuscrit de Saint-Gall).
– Éd. CAROZZI (C.), *Apocalypse et Au-delà*, Aix-en-Provence 1994.

Pauvre femme (vision)

– Éd. HOUBEN (H.), *Visio cuiusdam pauperculae mulieris. Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visionstextes (mit Neuedition)*, Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, CXXIV (1976), pp. 31-42.

Purgatoire de Saint-Patrick

– Éd. WARNKE (K.), *Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice der Marie de France und seine Quelle* (*Bibliotheca Normannica*, IX), Halle 1938.

Rotchar (vision)

– Éd. WATTENBACH (W.), dans Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, XXII (1875), col. 73-74.

Saint-Vaast, moines de (visions)

– Hugues de Flavigny, *Chronicon*, II, éd. PERTZ (G. H.), MGH SS. VIII, Hanovre 1848, pp. 380-391.

Scipion (songe)

– Éd. BUCHNER (K.), *Somnium Scipionis. Quellen-Gestalt-Sinn*, Wiesbaden 1976.

Seneca (vision)

– Alcuin, *Versus de Patribus Regibus et Sanctis Euboricensis Ecclesiae*, éd. DÜMMLER (E.), MGH PLM., pp. 205-206.
– Id., éd. GODMAN (P.), *Alcuin. The Bishops, Kings, and Saints of York*, pp. 130-133.

Thurkill (vision)

– Éd. SCHMIDT (P. G.), *Visio Thurkilli relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall*, Teubner, Leipzig 1978.

Tnugdal (vision)

– Éd. WAGNER (A.), *Visio Tnugdali, lateinisch und altdeutsch*, Erlangen 1882.

Valerius du Bierzo

– DIAZ Y DIAZ (M. C.), *Visiones del mas alla en Galicia durante la alta edad media*, Santiago de Compostella 1985, pp. 44-61.
– Éd. FERNANDEZ POUSA (R.), *San Valerio. Obras*, Madrid 1942.

Vaucelles, moine de (vision)

– Éd. SCHMIDT (P. G.), *Die Vision von Vaucelles (1195-1196)*, MittellateinJ. 20 (1985), pp. 155-163.

Wenlock, moine de (vision)

– Saint Boniface, *Lettres*, éd. TANGL (M.), MGH. Epistolae selectae I, Berlin 1916, pp. 8-15.

Wettin (vision)
- Éd. DÜMMLER (E.), MGH PLM., II, pp. 267-275 (prose), 301-333 (vers).
- Éd. KNITTEL (H.), *Walahfrid Strabo's Visio Wettini*, Sigmaringen 1986 (vers).
- TRAILL (D. A.), *Walahfrid Strabo's Visio Wettini (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters*, 2), Berne-Francfort 1974 (vers).

II – OUVRAGES

ABEL (A.) et *alii*, *Eschatologie et cosmologie*, Bruxelles 1969.

AHERNE (C. M.), *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the late Visigothic Period*, Washington 1949.

ALEXANDER (P. J.), *Medieval Apocalypses as historical Sources*, AHR. 73 (1968), pp. 997-1018.

ALVERNY (M. Th. d'), *Le cosmos symbolique du XII[e] siècle*, AHDLMA. 20 (1954), pp. 31-81.

AMAT (J.), *Songes et visions. L'Au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.

AMIOT (F.), *La Bible apocryphe. Évangiles apocryphes*, Paris 1952.

ANCIAUX (P.), *La théologie du sacrement de pénitence au XII[e] siècle*, Gembloux-Louvain 1949.

ANGENENDT (A.), *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, Münster 1972.

—, *Theologie und Liturgie des mittelalterlichen Toten-Memoria* dans SCHMIDT (K.) et WOLLASCH (J.), *Memoria*, pp. 79-199.

ANTIN (P.), *Autour du songe de saint Jérôme*, REL. 41 (1963), pp. 350-377.

ARIÈS (P.), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris 1975.

—, *L'homme devant la mort*, Paris 1977.

AUBERT (J.) et *alii*, *Nouvelle Histoire de l'Église*, tome I : *Des Origines à saint Grégoire le Grand* par DANIÉLOU (J.) et MARROU (H.), Paris 1963; tome II : *Le Moyen-Age* par KNOWLES (M. D.) et OBOLENSKY (D.), Paris 1968.

AUBRUN (M.), *Caractère et portée religieuse et sociale des «visiones» en Occident du VI[e] au XI[e] siècle*, CCM. 23, 2 (1980), pp. 109-130.

AUTENRIETH (J.), *Heitos Prosaniederschrift der «Visio Wettini». Von Walahfrid Strabo redigiert?* dans *Geschichtschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für H. Löwe*, Köln-Wien 1978, pp. 172-178.

BAR (F.), *Les routes de l'autre-monde*, Paris 1946.

BALTHASAR (H. Urs von), *L'Enfer. Une question*, Paris 1988.

BARDY (G.), *Les Pères de l'Église devant les problèmes posés par l'Enfer* dans *L'Enfer*, Paris 1950, pp. 147-153.

BARLOW (C. W.), *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, Yale 1950.

BAUDOT (J.) et CHAUSSIN, *Vie des saints et des bienheureux*, 13 vol., Paris 1935 et suiv.

BECK (H. G. J.), *The pastoral Care of Souls in South-East France during the sixth Century*, Rome 1950.

BECKER (E. J.), *A Contribution to the comparative Study of medieval Visions of Heaven and Hell*, Diss. Baltimore 1899.

BEIRNAERT (L.), *Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétienne*, EranosJ. 19 (1950), pp. 41-63.
BELL (D. N.), *The basic Source of the «Scala coeli major» of Honorius Augustodunensis*, RBén. 88, 1-2 (1978), pp. 163-170.
BENZ (E.), *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969.
BERMEJO GARCIA (E.), *San Valerio, un asceto español del siglo VII* (BUSC) Santiago de Compostella 1940.
BIELER (L.), *The Irish Penitentials*, Dublin 1963.
—, *St. Patrick Purgatory : Contribution toward an historical Topography*, IER. 93 (1960).
BIHLMEYER (C.) et TÜCHLE (H.), *Histoire de l'Église*, tome I : *L'Antiquité chrétienne*, Paris 1962; tome 2 : *Le Moyen-Age*, Paris 1963.
BISCHOFF (B.), *Wendepunkte in der Geschichte der Lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, SE. 6 (1954), pp. 189-281.
BLAIR (P. H.), *The World of Bede*, Londres 1970.
BLASUCCI (A.), CALATI (B.), GRÉGOIRE (R.), *La spiritualità del medioevo*, Rome 1988.
BLEEKER (C. J.), *The sacred Bridge*, Leiden 1963.
BOGLIONI (P.), *Miracolo e meraviglioso religioso in Gregorio Magno*. Diss. Rome 1971.
—, *La scène de la mort dans les premiers hagiographes latins* dans SUTTO (C.), *Le sentiment de la mort*, pp. 185-210.
BÖHM (S.), *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris 1984.
BOLTON (W. F.), *The Latin Revisions of Felix's «Vita sancti Guthlaci»*, MS. 20-21 (1958-59).
BONNER (G.) éd., *Famulus Christi*, Londres 1976.
BONSIRVEN (J.), *La Bible apocrvphe. En marge de l'Ancien Testament*, Paris 1953.
BOSWELL (C. S.), *An Irish Precursor of Dante*, Londres 1908.
BOUHOT (J. P.), *Ratramne de Corbie*, Paris 1976.
BOUSQUET (J.), *Encore un motif roman composé de lettres : les clefs de saint Pierre*, CSMC. 12 (1981), pp. 29-39.
BOUYER (L.), *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1959.
—, VANDENBROUCKE (F.), LECLERCQ (J.), *La spiritualité du Moyen- Age*, Paris 1961.
BOYANCÉ (P.), *Études sur le songe de Scipion. Essai d'histoire et de psychologie religieuse*, Limoges 1936.
BOYER (M.) et SANTUCCI (M.), *Hélinand de Froidmont. Les vers de la mort*, Paris 1983.
BOYER (R.), *La religion des anciens Scandinaves*, Paris 1981.
BRAET (M.) et VERBEKE (W.), *Death in the Middle Ages* (*Mediaevalia Lovaniensia* 1,9), Leuven 1983.
BRANDES (H.), *Visio Pauli : ein Beitrag zur Visionsliteratur*, Halle 1885.
BRÉHIER (E.), *Histoire de la philosophie*, tome I : *L'Antiquité et le Moyen Age*, Paris 1961.
BROEK (R. van den), *The Myth of the Phoenix*, Leiden 1972.
BROWN (P.), *La vie de saint Augustin*, Paris 1971.

BRUNHÖLZL (F.), *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, vol. I, München 1975.

—, *Zur Kosmographie des Aethicus Ister* dans *Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag*, München 1969, pp. 75-89.

BRUYNE (E. de), *Fragments retrouvés d'apocryphes priscillanistes*, RBén. 24 (1907), pp. 323-324.

BÜCHNER (K.), *Somnium Scipionis. Ouellen, Gestalt, Sinn*, Wiesbaden 1976.

BULLOUGH (D.), *The Missions to the English Picts and their Heritage* dans LÖWE (H.), *Die Iren*, pp. 80-98.

CAENEGEM (R. C. van), *La preuve dans le droit du Moyen-Age occidental* dans *Recueils de la Société Jean Bodin, 17 : La Preuve*, Bruxelles 1965, pp. 691-754.

—, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (507-814)*, Paris 1936.

CAILLOIS (R.) et GRÜNEBAUM (E. von), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris 1967.

CAMPBELL (J. J.), *To Hell and back. Latin Tradition and literary Use of the «Descensus ad inferos» in Old English*, Viator 13 (1982), pp. 107-158.

CAROZZI (C.), *La géographie de l'Au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen-Age* dans *Popoli e Paesi nella cultura altomedievale* (*Settimane di studio sull'alto medioevo* XXIX, 1981), Spolète 1983, pp. 423-481.

—, *Structure et fonction de la vision de Tnugdal* dans *Faire croire* (*Table ronde. École Française de Rome* 1979), Rome 1981, pp. 223-234.

—, *La vie de saint Dagobert de Stenay : histoire et hagiographie*, RBPH. 72, 2 (1984), pp. 225-258.

—, et TAVIANI-CAROZZI (H.), *La Fin des Temps. Terreurs et prophéties au Moyen-Age*, Paris 1982.

—, *Eschatologie et Au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence 1994.

CASEY (R. P.), *The Apocalypse of Paul* dans JTS. 34 (1933), pp. 1-32.

CHADWICK (N.), *Dreams in early European Literature* dans *Essays in memory of Angus Matheson*, Londres 1968, pp. 33-50.

CHARLES (R. H.), *The Apocrypha and Pseudepigraphica of the Old Testament in English*, 2 vol., Londres 1913 (rééd. 1963).

CHATILLON (F.), *Tria genera hominum : Noé, Daniel et Job*, RMAL. 10 (1954), pp. 169-176.

CHAVASSE (A.), *Etude sur l'onction des infirmes dans l'église latine du III*[e] *au XI*[e] *siècle*, tome I (seul paru), Lyon 1942.

CHENU (M. D.), *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris 1969.

—, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957.

CHRISTOPHE (P.), *Cassien et Césaire prédicateurs de la morale monastique*, Gembloux 1969.

CICCARESE (M. P.), *Alle origini della letteratura delle Visioni : il contributo di Gregorio di Tours*, SSR. 5, 2 (1981), pp. 251-266.

—, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla, «Passio Perpetuae» alla fine del IX sec.*, RBar. 7 (1982-1983), pp. 33-76.

—, *La «Visio Baronti» nella tradizione letteraria delle visioni dell'Aldilà*, RBar. 6 (1981-1982), pp. 25-52.

—, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi.* Firenze 1987.

CLERCQ (C. de), *Ordre, mariage, extrême onction*, Paris 1939.

COLGRAVE (B.), *Bede's Miracle Stories* dans THOMSON (A. H.), *Bede*, pp. 201-229.

—, *Felix's Life of saint Guthlac*, Cambridge 1956.

COLLINS (R.), *Mérida and Toledo* dans JAMES (E.), *Visigothic Spain. New Approaches*, pp. 189-219.

CONGAR (Y.), *L'ecclésiologie du Haut-Moyen-Age*, Paris 1968.

—, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

—, *Les laïcs et l'ecclésiologie des Ordines* dans *I laici nella Societas Christiana dei secoli X e XI*, Milan 1968, pp. 83-117.

COURCELLE (P.), *Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens*, AHDLMA. 22 (1955), pp. 5-74.

—, *La vision cosmique de saint Benoît*, REA. 13 (1967), pp. 97-117.

CRACCO (G.), *Gregorio a l'oltretomba* dans DAGENS (C.) et FONTAINE (J.), *Grégoire le Grand*, pp. 255-266.

CREMASCOLI (G.), *«Novissima hominis» nei Dialogi de Gregorio Magno*, Bologne 1979.

CRISTIANI (M.), *L'espace de l'âme* dans BEIERWALTER (W.) éd., *Eriugena (Colloque de Freiburg i. Br.*, 1979), Heidelberg 1980, pp. 149-163.

CROUZEL (H.), *L'exégèse origénienne de I Cor. 3/11-15 et la purification eschatologique* dans *Epektasis. Mélanges Daniélou*, Paris 1972, pp. 273-283.

CULIANU (I. P.), *«Pons subtilis». Storia e significato di un simbolo*, AEVUM 2 (1979), pp. 301-312.

CUMONT (F.), *Lux perpetua*, Paris 1949.

—, *La triple commémoration des morts*, CRAIBL. (1918), pp. 278-297.

CURTIUS (E. R.), *La littérature européenne et le Moyen-Age latin*, Paris 1956.

DAGENS (C.), *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris 1977.

—, et FONTAINE (J.), *Grégoire le Grand (Colloque de Chantilly 1982)*, Paris 1986.

DAUPHIN (Dom H.), *Le bienheureux Richard abbé de Saint-Vanne*, Louvain-Paris 1946.

DAVID (P.), *Études historiques sur la Galice et le Portugal*, Lisbonne 1947.

DAVY (M. M.), *Initiation à la symbolique romane*, Paris 1964.

DAWSON (Ch.), *La religion et la formation de la civilisation occidentale*, Paris 1953.

DELARUELLE (E.), *Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien*, BLE. 3 (1954), pp. 129-143 et 4 (1954), pp. 221-228.

—, *La piété populaire au Moyen-Age*, Turin 1975.

DEVISSE (J.), *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, Paris 1976.

DIÁZ Y DIÁZ (M. C.), *Eremitical Life in Visigothic Spain*, CF. 23 (1969), pp. 209-227.

—, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum*, Salamanca 1958.
—, éd., *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII*, Santiago de Compostelle 1972.
—, *Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le Haut-Moyen-Age espagnol* dans *Hagiographie, cultures et sociétés (IVᵉ-XIIᵉ siècles)*, Paris 1981, pp. 49-60.
—, *Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo*, HS. 4 (1951), pp. 1-23.
—, *La Vida de S. Fructuoso de Braga*, Braga 1974.
DIERKENS (A.), *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIᵉ-XIᵉ siècles)*, Sigmaringen 1985.
—, *Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne* dans HASKIN (H.) éd., *Magie, sorcellerie, parapsychologie à la fin de l'époque mérovingienne*, Bruxelles 1984, pp. 9-26.
DINZELBACHER (P.), *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Diss. Wien 1973.
—, *Klassen und Hierarchien im Jenseits*, Miscellanea Medievalia 12 (1979), pp. 20-40.
—, *La littérature des révélations au Moyen-Age : un document historique*, RH. 275, 2 (1986), pp. 289-305.
—, *Mittelalterlichen Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt 1989.
—, *Reflexionen irdischer Sozialstrukturen im mittelalterlichen Jenseitsschilderungen*, AKG. 61 (1979), pp. 16-34.
—, *Le vie per l'Aldilà nelle credenze popolari e nella concezione erudita del Medioevo*, Quaderni Medievali 23 (1987), pp. 6-35.
—, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981.
—, *Die Vision Alberichs und die Esdras-Apokryphe*, SMGBOZ. 87 (1976), pp. 435-442.
—, *Die Visionen des Mittelalters. Ein geschichtlicher Umriss*, ZRGG. 30 (1978), pp. 116-128.
DODDS (E. R.), *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris 1979.
—, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris 1965.
DODS (M.), *Forerunners of Dante*, Edinburgh 1903.
DOIGNON (J.), *Corpora vitiorum materies*, VC. 35 (1981), pp. 209-221.
DOLBEAU (F.), *La tradition textuelle du poème d'Alcuin sur York*, Mittellatein J. 17 (1982), pp. 26-30.
—, *Une vision adressée à Haito de Reichenau (836) dans la Chronique de Saint-Maixent*, AB. 98 (1980), p. 404.
DOTTIN (G.), *Louis Eunius ou le Purgatoire de Saint Patrice*, ABret. 26 (1910-1911), pp. 781-790.
DOUGLAS MARSHALL (J. C.), *Three Problems in the Vision of Tundal*, MAev. 44 (1975), pp. 14-22.
DOUIE (D. L.) et FARMER (D. H.) éd., *Magna Vita sancti Hugonis*, 2 vol., Oxford 1985.
DUBY (G.), *Adolescence de la chrétienté médiévale*, Genève 1967.
—, *L'An mil*, Paris 1967.

—, *L'Europe des cathédrales*, Genève 1966.
—, *Histoire des mentalités* dans *L'histoire et ses méthodes*, Paris 1961, pp. 937-966.
—, *Le mental et le fonctionnement des sciences humaines*, L'Arc 72 (1978), pp. 90-92.
—, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978.
DUCKETT (E. S.), *Alcuin, Friend of Charlemagne*, Londres 1951.
DULAEY (M.), *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973.
DUMVILLE (D.), *Biblical Apocrypha and the early Irish : A preliminary Investigation*, PIA. 73 C (1973), pp. 299-338.
—, *«Echtrae» and «Immram»; some Problems of Definition*, Eriu 27 (1976), pp. 75-94.
—, *Towards an Interpretation of Fis Adamnain*, Studia Celtica 12-13 (1977-1978), pp. 62-77.
—, *Two Approaches to the Dating of «Navigatio sancti Brendani»*, SMon. 19, 1 (1988), pp. 87-102.
DÜNNINGER (E.), *Politische und geschichtliche Elemente in mittelalerlichen Jenseitsvisionen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Diss. Würzburg 1962.
DUPONT-SOMMER (A.) et PHILONENKO (M.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987.
DWYER (M. E.), *An unstudied Redaction of the «Visio Pauli»*, Manuscripta 32 (1988), pp. 121-138.
EASTING (R.), *The Date and Dedication of the «Tractatus de Purgatorio sancti Patricii»*, Speculum 53, 4 (1978), pp. 778-783.
—, *Peter of Cornwall's Account of St. Patrick Purgatory*, AB. 97 (1979), pp. 397-416.
EDSMAN (C. M.), *La baptême du feu*, Uppsala 1940.
—, *Ignis divinus*, Lund 1949.
EGER (H.), *Die Eschatologie Augustins*, Greifswald 1933.
ELIADE (M.), *Aspects du mythe*, Paris 1963.
—, *Images et symboles*, Paris 1952.
—, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949.
—, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957.
—, *Naissances mystiques*, Paris 1959.
—, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1959.
EMMERSON (R. K.), *Antichrist in the Middle Ages*, Seattle 1981.
ENDRES (J. A.), *Honorius Augustodunensis*, Kempten-München 1906.
ENGELMANN (U.), *Der heilige Pirmin und sein Pastoralbüchlein*, Sigmaringen 1976.
ENGEN (J. H. van), *Rupert of Deutz*, Los Angeles - Londres 1983.
ERBETTA (M.), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 tomes en 4 vol., Torino 1966-1981.
ERICKSON (C.), *The medieval Vision. Essays in History and Perception*, New York 1976.

ERMINI (G.) éd., *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII-XIII* (*Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi 1962), Todi 1967.

FABRE (D.) éd., *Le retour des morts* numéro spécial de Études Rurales, 105-106 (1987).

FARMER (H.), *A Letter of St. Waldef of Melrose concerning a recent Vision*, Analecta Monastica 5 (*Studia Anselmiana*, 43), Rome 1958, pp. 91-101.

FAVEZ (Ch.), *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937.

FELICI (S.) éd., *Morte e immortalità* (*Convegno di studio e aggiornamento*, Roma 1984), Roma 1985.

FERNANDEZ ALONSO (J.), *Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo*, HS. 2 (1949), pp. 259-284.

FESTUGIÈRE (A. J.), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I : *L'astrologie et les sciences occultes;* vol. II : *Le Dieu cosmique;* vol. III : *Les doctrines de l'âme*, Paris 1950-1953.

FÉVRIER (P. A.), *Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III*[e] *siècle*, (*Atti del IX congresso di archeologia cristiana* 1975), Rome 1978, pp. 211-274.

—, *La mort chrétienne* dans *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale* (*Settimane di studi sull'alto medioevo* 1985), Spolète 1987, pp. 881-952.

—, *Quelques aspects de la prière pour les morts* dans *La Prière au Moyen-Age* (*Colloque du CUERMA*, Aix 1980), Aix-en-Provence 1981.

—, *Natale Petri de Cathedra*, CRAI (1977), pp. 514-531.

—, *A propos du repas funéraire : culte et sociabilité*, Cahiers archéologiques 26 (1977), pp. 29-45.

—, *La tombe chrétienne et l'Au-delà* dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Age, III*[e]*-XIII*[e] *siècles* (*Colloque du CNRS*, Paris 1981), Paris 1984, pp. 163-183.

FISHER (J. A.), *Studien zum Todesgedanken in das alten Kirche* I, München 1954.

FLICHE (A.) et MARTIN (V.), *Histoire de l'Église*, vol. I : *L'Église primitive*, Paris 1934; vol. II : *De la fin du II*[e] *siècle à la paix constantinienne*, Paris 1935; vol. III : *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, Paris 1936; vol. IV : *De la mort de Théodose à l'avènement de Grégoire la Grand*, Paris 1937; vol. V : *Grégoire le Grand, les états barbares et la conquête arabe*, Paris 1947[2]; vol. VI : *L'époque carolingienne*, Paris 1947[2]; vol. VII : *L'Église au pouvoir des laïques*, Paris 1946[2]; vol. VIII : *La Réforme grégorienne*, Paris 1950[2]; vol. IX : *Du premier concile de Latran à l'avènement d'Innocent III*, tomes 1 et 2, Paris 1948[2]-1953[2]; vol. X : *La Chrétienté romaine*, Paris 1950.

FOLZ (R.), *La couronnement impérial de Charlemagne*, Paris 1964.

FOLLIET (G.), *Les trois catégories de chrétiens* dans *Augustinus magister*, Paris 1954, pp. 631-654.

FONTAINE (J.), *Augustin penseur chrétien du temps*, BAGB. (1988), pp. 53-71.

—, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 vol., Paris 1983[2].

—, *Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne* dans *La conversione al cristianismo nell'Europa dell'alto medioevo* (*Settimane di studio sull'alto medioevo* XIV, 1966), Spolète 1967.

—, *Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne* dans *Jenseitsvorstellungen im Antike und Christentum : Mélanges A. Stuiber (Jahrbuch für Antike und Christentum : Ergänzungsband)*, 1982, pp. 55-67.

—, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981.

—, *Trois variations de Prudence sur le thème du Paradis* dans *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift K. Büchner*, Wiesbaden 1970, pp. 233-314.

—, *King Sisebut's Vita Desiderii and the political Function of Visigothic Hagiography* dans James (E.) éd., *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, pp. 93-129.

—, *Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole* dans *Romanitas et christianitas. Studia J. H. Waszink oblata*, Leiden 1974, pp. 123-143.

Fortin (E. L.), *Christianisme et culture philosophique au Ve siècle*, Paris 1959.

Frazer (J.), *La crainte des morts*, Paris 1934.

—, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris 1969.

—, *Le Rameau d'or*, 4 vol., Paris 1983.

Freud (S.), *Le rêve et son interprétation*, Paris 1925.

Fritzsche (C.), *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, RomF. 2 (1886), pp. 247-279; 3 (1887), pp. 337-369.

Gaiffier (B. de), *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles 1967.

—, *La légende de Charlemagne : le péché de l'empereur et son pardon* dans *Recueil de travaux offerts à Mr. Clovis Brunel* (*Mémoires et documents publiés par la Société de l'École des Chartes*, XII), Paris 1955, pp. 490-503.

—, *Pesée des âmes. A propos de l'empereur saint Henri II* dans *Mélanges Jules Lebreton*, RSR. 40 (1952), pp. 222-230.

Galtier (P.), *Aux origines du sacrement de pénitence*, Rome 1951.

Ganschinietz, *Katabasis* dans Pauly (A.) et Wissowa (G.), *Real-Encyclopedie der Klassischen Altertums Wissenschaft*, tome 10, 2 (20), col. 2359-2449.

Gardiner (E.), *Visions of Heaven and Hell before Dante*, New York 1939.

—, *A Solution to the Problem of Dating in the «Vision of Tundale»*, MAev. 51 (1982), pp. 86-91.

Garrigues (M. O.), *L'auteur de la «Visio Tnugdali»*, SMon. 29 (1987), pp. 19-62.

—, *Quelques recherches sur l'œuvre d'Honorius Augustodunensis*, RHE. 70, 2 (1975), pp. 388-425.

Gaudemet (J.), *Le mariage en Occident*, Paris 1987.

Gauthier Dalché (P.), *Du nouveau sur «Aethicus Ister»? A propos d'une théorie récente*, Journal des Savants, 1984, pp. 175-186.

Gem (R.), *L'architecture pré-romane et romane en Angleterre*, BM. 142 (1974), pp. 233-272.

GÉNICOT (L.), *L'Occident du Xe au XIIe siècle*, RHE. 78 (1983), pp. 421-426.
GENNEP (A. van), *Manuel de folklore français*, 4 tomes en 9 vol. parus, Paris 1938-1988.
GHELLINCK (J. de), *Littérature latine au Moyen-Age*, 2 vol., Paris 1939.
—, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Bruxelles-Paris 1955².
—, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Bruxelles 1948.
GILSON (E.), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948.
—, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1949.
—, *La philosophie au Moyen-Age*, Paris 1962.
GNILKA (J.), *Ist 1 Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?*, Düsseldorf 1955.
GODMAN (P.), *The textual Tradition of Alcuin's Poem on York*, MittellateinJ. 15 (1980), pp. 33-50.
GOUBERT (J.) et CRISTIANI (L.), *Les plus beaux textes sur l'Au-delà*, Paris 1950.
GOUGAUD (L.), *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911.
—, *Étude sur les «Ordines commendationis animae»*, Ephemerides liturgicae 49 (1935), pp. 3-27.
GOUREVITCH (A. J.), *Au Moyen-Age : conscience individuelle et image de l'Au-delà*, Annales 37 (1982), pp. 255-275.
—, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris 1983.
GRABKA (A.), *Christian Viaticum : a Study of its cultural Background*, Traditio 9 (1953), pp. 1-43.
GRAF (A.), *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Turin 1892-1893.
GREGORY (T.), *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence 1955.
—, *L'eschatologie de Jean Scot* dans *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (*Colloque de Laon*, 1975), Paris 1977, pp. 377-392.
GREVEN (J.), *Die Vision des Holsteiners Gottschalk* dans Deutsches Dante Jahrbuch 7 (1923), pp. 31-58.
GRIMM (R. R.), *Paradisus coelestis, Paradisus terrestris*, München 1977.
GROSJEAN (P.), *Notes d'hagiographie celtique*, AB. 75, 3-4 (1957), pp. 373-420.
—, *Sur quelques exégètes irlandais du VIIe siècle*, SE. 7(1955), pp. 95-98.
GRUNDMANN (H.), *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1970².
GRY (L.), *Les dires prophétiques d'Esdras (Esdras IV)*, 2 vol., Paris 1938.
GUENÉE (B.), *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris 1980.
GUILLEMAIN (B.) éd., *La mort au Moyen-Age* (*Colloque de l'Association des historiens médiévistes français*, 1975), Strasbourg 1977.
GUITTON (J.), *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1959.
HALPHEN (L.), *Charlemagne et l'empire carolingien*, Paris 1948.
—, éd., Eginhard, *Vie de Charlemagne*, Paris 1967.
HAMMERICH (M. L. L.), *Eine Pilgerfahrt des XIV. Jahr. nach dem Fegfeuer des hl. Patricius*, ZDP. (1928), pp. 25-40.
HARMS (W.), *Homo viator in Bivio*, München 1970.
HARVA (U.), *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris 1955.
HAUBRICHS (W.), *Offenbarung und Allegorese. Formen und Funktionen von Vision und Traum in frühen Legenden* dans WALTER (H.) hg., *Formen*

und Funktionen der Allegorie (*Symposion*, Wolfenbüttel 1979), Stuttgart 1979, pp. 243-264.

HEERS (J.), *Précis d'histoire du Moyen-Age*, Paris 1973.

HEFELE (J. von), *Conciliengeschichte*, 7 vol. 1875-1884; trad. française de LECLERCQ (H.), vol. I à VIII, Paris 1907-1921.

HEITZ (C.), *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris 1980.

HELLEGOUARC'H (J.), *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques*, Paris 1963.

HELLMANN (S.), *Pseudo Cyprianus de XII abusivis saeculi* (TU. 34,1), Leipzig 1909.

HENNECKE (E.) et SCHNEEMELCHER (W.), *Neutestamentliche Apokryphen*, Bd. I : *Evangelien*; Bd. II : *Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1968 et 1971.

HILL (N.), *Die Eschatologie Gregors des Grossen*, Fribourg-en-Brisgau 1942.

HILLGARTH (N.), *St. Julián of Toledo in the Middle Ages*, JWCI. 21 (1958), pp. 217-226.

—, *Las fuentes de San Julián de Toledo*, AT. 3 (1971), pp. 97-118.

—, *El Prognosticon futuri saeculi de San Julián de Toledo*, AST. 30 (1957), pp. 5-61.

—, *Visigothic Spain, Byzantium and the Irish*, Londres 1985.

HILLKOWITZ (K.), *Zur Kosmographie des Aethicus*, I, Bonn 1934; II, Frankfurt a. M. 1973.

HINARD (F.) éd., *La mort, les morts et l'Au-delà dans le monde romain* (*Colloque de Caen*, 1985), Caen 1987.

HOLDSWORTH (C. J.), *Eleven Visions connected with the cistercian monastery of Stratford Langthorne* dans *Cîteaux* 13 (1962), pp. 185-204.

—, *Vision and Visionaries in the Middle Ages*, History 48-163 (1963), pp. 141-153.

HOMAN (H.), *Der «Indiculus superstitionum et paganiarum» und verwandte Denkmäler*, diss. Göttingen 1965.

HOSTE (A.), *Bibliotheca Aelrediana*, Steenbruge 1962.

HUBEAUX (J.) et LEROY (M.), *Le mythe du Phénix*, Liège 1939.

HUGHES (K.), *Early christian Ireland*, Londres 1966.

—, *The Church in early Irish Society*, Londres 1966.

HULIN (M.), *La face cachée du temps*, Paris 1985.

HUYGHEBAERT (N.), *Les documents nécrologiques* (*Typologie des sources du Moyen Age*, 4), Turnhout 1981[2].

JACOBSEN (P. C.), *Flodoard von Reims*, Köln 1978.

JAMES (M. R.), *The apocryphal New Testament*, Oxford 1953[2].

JANKELEVITCH (V.), *La mort*, Paris 1977.

JAY (P.), *Le purgatoire dans la prédication de saint Césaire d'Arles*, RTAM. 24 (1957), pp. 5-14.

JENKINS (T. A.), *The Espurgatoire saint Patriz of Marie de France, with a text of the latin original*, Chicago 1903.

JESSOP (A.) et JAMES (M. R.) éd., *The Life and Miracles of St. William of Norwich by Thomas of Monmouth*, Cambridge 1896.

KAMPHAUSEN (M. J.), *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit*, Berne-Francfort 1975.

KAPPLER (C.) *et alii*, *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris 1987.

KARPP (H.), *La pénitence*, Neuchâtel 1970.

KELLY (J.), *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968.

KENNEY (J. F.), *The Sources for the early History of Ireland*, tome I (seul paru), New York 1929 (reprint Dublin 1979).

KLEINKLAUSZ (A.), *Alcuin* (*Annales de l'Université de Lyon*, 3e série, 15), Paris 1948.

KLEINSCHMIDT (E.), *Zur Reichenauer Überlieferung der «Visio Wettini» im 9. Jahrhundert*, DAEM 30 (1974), pp. 199-207.

KLIJN (A. F. J.), *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, Berlin 1983.

KNOWLES (A.) et HADCOCK (R. N.), *Medieval religious Houses : England and Wales*, Londres 1971.

KRAPP (G. P.), *The Legend of Saint Patrick's Purgatory : its later literary History*, Baltimore 1900.

KREBS (R.), *Zu den Tundalusvisionen des Marcus und Alber*, MittelateiniJ. 12 (1977), pp. 164-198.

KRUSH (B.), *Reimser Remigius-Fälschungen*, NA. 20 (1895), pp. 537-565.

KUPPER (J. L.), *Liège et l'église impériale, XIe-XIIe siècles*, Liège-Paris 1981.

KURZ (L.), *Gregor des Grossen Lehre von den Engeln*, Tottenbuch 1948.

KYLL (N.), *Tod, Grab, Begräbnisplatz, Totenfeier*, Bonn 1972.

LABANDE (E. R.) éd., Guibert de Nogent, *Autobiographie*, Paris 1981.

LABITTE (C.), *La Divine Comédie avant Dante*, Revue des Deux Mondes 31 (1842), pp. 704-742.

LAMIRANDE (E.), *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris 1937.

LAMMERS (W.), *Gottschalks Wanderung im Jenseits* dans *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt-am-Main*, 19, 2 (1982), pp. 139-162.

LAPRAT (R.), *Les rapports de saint Colomban et de la Gaule franque aux VIe et VIIe siècles* dans *Mélanges Colombaniens* (*Congrès de Luxeuil*, 1950), Paris 1951, pp. 127-137.

LAUGARDIÈRE (M. de), *L'église de Bourges avant Charlemagne*, Bourges 1951.

LAWLOR (H. J.), *A fresh Authority for the Synod of Kells*, PIA. 36, C (1922), pp. 16-22.

LECLERCQ (J.), *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age*, Paris 1963².

—, et ROCHAIS (H.), *S. Bernardi Opera*, 8 vol., Rome 1957-1977.

LECOUTEUX (C.), *Fantômes et revenants au Moyen-Age*, Paris 1986.

LE DON (G.), *Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'Enfer*, CCM. 22(1979), pp. 363-372.

LEEUW (G. van der), *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1955.

—, *L'homme primitif et la religion*, Paris 1940.

LEFÈVRE (Y.), *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954.

LE GENTIL (P.), *Réflexions sur le thème de la mort dans les chansons de gestes* dans *Mélanges R. Lejeune*, Gembloux 1969, II, pp. 801-809.

LE GOFF (J.), *La bourse et la vie*, Paris 1986.

—, *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985.
—, *Pour un autre Moyen-Age*, Paris 1977.
—, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981.
LEHAUT (A.), *L'éternité des peines de l'Enfer de saint Augustin*, Paris 1912.
LEIBNIZ (G. W.), *Scriptores rerum Brunsvicensium*, Bd. I, Hanovre 1707.
LEMAÎTRE (J. L.) éd., *L'Église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, Paris 1986.
—, *L'inscription dans les nécrologes clunisiens, XI[e]-XII[e] siècles* dans GUILLEMAIN (B.) éd., *La mort au Moyen-Age*, pp. 153-167.
LEVILLAIN (L.), *Études sur l'abbaye de Saint-Denis*, BÉC. 86 (1925), pp. 52-62.
LEVISON (W.), *England and the Continent in the eighth Century*, Oxford 1946.
—, *Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters* dans *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf 1948, pp. 229-246.
—, *Zur Textgeschichte der Vision Kaiser Karls III*, NA. 27 (1902), pp. 493-502.
—, *Kleine Beiträge zu den Quellen der fränkischen Geschichte IV*, NA. 27 (1903), pp. 331-408.
LEVY-BRUHL (L.), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931.
LISTØL (K.), *Draumkvaede. A Norwegian Visionary Poem from the Middle Ages* (*Studia Norvegica*, 3), Oslo 1946.
LOUVEL (F.), *Les thèmes bibliques de la liturgie des défunts*, La Maison Dieu 44 (1955), pp. 38-40.
LÖWE (H.), *Die Entstehungszeit der Vita Karoli Einhards*, DAEM. 39 (1983), pp. 85-103.
—, *Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister*, AAMz. (1951), Wiesbaden 1952.
—, éd., *Die Iren im früheren Mittelalter* (*Colloque*, Tübingen 1979) 2 vol., Stuttgart 1982.
LUBAC (H. de), *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris 1959-1964.
LUCENTINI (P.), *Honorius Augustodinensis Clavis Physicae*, Rome 1975.
LUNEAU (A.), *L'histoire du salut. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964.
MACCULLOCH (J. A.), *Early Christian Visions of the Other-World*, Edinburgh 1912.
MADOZ (J.), *San Julián de Toledo* dans ET. 26 (1952), pp. 39-69.
MAGOUN (M.), *Bede's Story of Caedmon : the Case History of an Anglo-Saxon oral Singer*, Speculum 30 (1955), pp. 49-63.
MAIRE-VIGUEUR (J. C.) éd., *L'Aveu. Antiquité et Moyen-Age* (*Table ronde de l'École Française de Rome*, 1984), Rome 1986.
MALL (E.), *Zur Geschichte der Legende vom Purgatorium des heilige Patricius*, RomF. 6 (1891), pp. 139-197.
MARCHAND (J.), *L'autre monde au Moyen-Age*, Paris 1940.
MARTIMORT (A. G.), *L'Ordo commendationis animae*, La Maison Dieu 15 (1948), pp. 13-27.
MARTIN (F.), *Le Livre d'Hénoch*, Paris 1906.

MARTIN (J.), *Peter the Venerable. Selected Letters*, Toronto 1974.
MATHON (G.), *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Érigène*, Thèse dactyl., Lille 1964.
MATTHIEU (J. M.), *Horreur du cadavre et philosophie dans le monde romain. La cas de la patristique grecque au IVe siècle* dans HINARD (F.), *La mort, les morts et l'Au-delà*, pp. 311-320.
MCCLAIN (J. P.), *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, Washington 1956.
MCGINN (B.) éd., *Visions of the End : Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Columbia University Press 1979.
MCGUIRE (B. P.), *The Cistercians and the Rise of Exemplum in early Thirteenth Century France : a Reevaluation of Paris BN ms. lat. 15912* dans Classica et Mediaevalia 34 (1983), pp. 211-267.
MÉAUTIS (G.), *Les pèlerinages de l'âme*, Paris 1959.
MÉRIL (E. du), *Poésies populaires latines antérieures au XIIe siècle*, Paris 1843.
MESLIN (M.), *L'expérience humaine du divin*, Paris 1988.
—, *Le merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris 1984.
—, *Pour une science des religions*, Paris 1973.
—, *Vases sacrés et boissons d'immortalité dans les visions des martyrs africains* dans *Epektasis, Mélanges J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 127-141.
MICCOLI (P.), *Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana*, Rome 1960.
MICHEL (A.), *Humanisme et anthropologie chez Cicéron*, REL. 62 (1984), pp. 128-142.
MICHEL (A.), *Origène et la doctrine du Purgatoire*, Questions ecclésiastiques, Lille 1913.
MIHM (M. T.), *The Songe d'Enfer of Raoul de Houdenc*, Tübingen 1984.
MONE (F. J.), *Quellensammlung der badischen Landesgeschichte*, Karlsruhe 1848.
MOREAU (E. de), *Histoire de l'Église en Belgique*, 5 vol., Bruxelles 1940 et suiv.
MORIN (E.), *L'homme et la mort*, Paris 1970.
MORRIS (C.), *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Londres 1972.
MUNDING (P. E.), *Abtbischof Waldo, Begründer des goldenes Zeitalters der Reichenau* (*Beuroner Texte und Arbeiten*, Hft. 10-11), Beuron 1924.
MUSCA (G.), *Il venerabile Bede storico dell'alto Medioavo*, Bari 1973.
MUSSAFIA (A.), *Sulla visione di Tundalo*, SAWPH. 67 (1871), pp. 157-206.
NEISKE (F.), *Vision und Totengedenken*, FMSt. 20 (1986), pp. 137-185.
NEWMANN (F. X.), *Saint Augustine's three Visions and the Form of the «Commedia»*, MLN. 82 (1967), pp. 56-78.
—, *Somnium : Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry*, Diss. Princeton 1962.
NEWMANN (W. M.), *Charters of St. Fursy of Péronne*, Cambridge (Mass.) 1977.
NOBLE (F. X.), *The Revolt of King Bernard of Italy in 817 : its Causes and Consequences*, SM. 15, 1 (1974), pp. 315-326.
NONN (U.), *Das Bild Karl Martells in den lateinischen Quellen*, FMSt. 4 (1970), pp. 106-121.
NOTTARP (H.), *Gottesurteilstudien* (*Bamberger Abhandlungen und Forschungen*, II), Freiburg i. Br. 1956.

NTEDIKA (J.), *L'évocation de l'Au-delà dans la prière pour les morts*, Louvain-Paris 1971.

—, *L'évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, Paris 1966.

OEXLE (J.), *Die Gegenwart der Toten* dans BRAET (H.) et VERBEKE (W.), *Death*, pp. 19-77.

—, *Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult*, FMSt. 18 (1984), pp. 401-420.

—, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*, FMSt. 10 (1976), pp. 70-95.

ONNERFORS (A.), *Walahfrid Strabo als Dichter* dans MAURER (H.) hg., *Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zu Geschichte und Kultur des Insel-Kloster*, Sigmaringen 1974, pp. 83-113.

ORLANDI (G.), *Navigatio Sancti Brendani*, vol. 1 (seul paru), Varese-Milano 1968.

—, *Temi e correnti nelle leggende di viaggio dall'Occidente altomedievale* dans *Popoli e Paesi nella cultura altomedievale* (*Settimane di studio sull'alto medioevo* 19, 1981) Spolète 1983, pp. 523-571.

OS (A. B. van), *Religious Visions : the Development of the eschatological Elements in medieval English religious Literature*, Diss. Amsterdam 1932.

OSKAMP (H. P. A), *The voyage of Mael Duin. A study in Early Irish Voyage Literature*, Groningen 1970.

OWEN (A. D. R.), *The Vision of Hell. Infernal Journeys in Medieval French Literature*, Edinburgh-London 1970.

PALMER (N.), *The Visio Tnugdali. The German and Dutch Translations*, München 1982.

PAROLI (T.), *Dalla promessa alla sapienza tramite la descrizione* dans *Annali dell'Istituto Univ. Orient. di Napoli. Studi Neerlandesi, Studi Nordici*, 23 (1980), pp. 241-279.

PATCH (H. R.), *The Other World, according to Descriptions in medieval Literature*, Cambridge (Mass.) 1950.

PAUL (J.), *L'Église et la culture en Occident* (*Nouvelle Clio* 15 et 15 bis), 2 vol., Paris 1986.

—, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris 1973.

PENCO (G.), *La dottrina dei sensi spirituali in S. Gregorio*, Benedictina 1 (1970), pp. 101-201.

PETERSEN (J. M.), *The Dialogues of Gregory the Great in their late antique cultural Background*, Toronto 1984.

PETERSON (E.), *Le Livre des anges*, Paris 1954.

PIETRI (C.), *La mort en Occident dans l'épigraphie latine : de l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne, IIIe-VIe*, La Maison Dieu 144 (1980), pp. 25-48.

PLATH (K.), *Zur Entstehungsgeschichte der «Visio Wettini» des Walahfrid*, NA. 17 (1892), pp. 261-279.

PLUMMER (C.) éd., *Baedae Historia Ecclesiastica gentis Anglorum : venerabilis Baedae opera historica*, 2 vol., Oxford 1896.

POMIAN (K.), *L'Ordre du temps*, Paris 1984.

PONTFARCY (Y. de), *Le Tractatus de Purgatorio Scti Patricii de H. de Saltrey*, Peritia 3 (1984), pp. 460-480.

—, et PICARD (J. M.), *St. Patrick's Purgatory, a twelth Century Tale of a Journey to the Otherworld*, Dublin 1985.

—, et HAREN (M.) éd., *The medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory (Clogher Historical Society)*, Enniskillen 1988.

POSCHMANN (B.), *Pénitence et onction des malades*, Paris 1966.

POUPARDIN (R.), *La date de la «Visio Karoli tertii»*, BÉC. 64 (1903), pp. 284-288.

POWICKE (M.), *The Life of Ailred of Rievaulx by Walter Daniel (Oxford Medieval Texts)*, Oxford 1978.

POZO (C.), *La doctrina escatológica del Prognosticon futuri saeculi de S. Julián de Toledo*, ET. 45 (1970), pp. 173-201.

PRINZ (F.), *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Bari 1983.

—, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München-Wien 1965.

QUASTEN (J.), *Initiation aux Pères de l'Église*, 4 vol., Paris 1955-1986.

RATZINGER (J.), *La mort et l'Au-delà*, Paris 1979.

RAUH (H. P.), *Das Bild des Antichrist im Mittelalter*, Münster 1973.

RECHEIS (A.), *Engel, Tod und Seelenreise* (*Temi e Testi*, 4), Rome 1958.

RENARDY (Ch.), *Les écoles liégeoises du IXe au XIIe siècle : grandes lignes de leur évolution*, RBPH. 57 (1979), pp. 302-328.

RICHÉ (P.), *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris 1962.

—, *Écoles et enseignements dans le Haut Moyen-Age*, Paris 1979.

—, *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Paris 1968.

—, *Spiritualité des laïcs dans le Haut Moyen-Age* dans *Histoire spirituelle de la France*, Paris 1964.

RICHTER (M.), *Der irische Hintergrund der angelsächsichen Mission* dans LÖWE (H.), *Die Iren*, pp. 120-136.

RICŒUR (P.), *Temps et récits*, t. I, Paris 1983; t. II : *La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1984; t. III : *Le temps raconté*, Paris 1985.

RIEDEL (G.) éd., *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, Gryphisvaldae 1924.

RIVIÈRE (J.), *Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères*, RSRUS. 4 (1924), pp. 43-64.

—, *Mort et démon chez les Pères, ibid.*, 10 (1930), pp. 577-621.

ROBLES SIERRA (A.), *San Valerio del Bierzo y la corriente de espiritualidad monastica*, Teología espiritual 9 (1965), pp. 1-60.

ROCHAIS (H.), *S. Bernard est-il l'auteur des sermons 40, 41 et 42 «De diversis»?*, RBén. 72 (1962), pp. 324-345.

RÖCKELEIN (H.), *Otloh, Gottschalk, Tnugdal : Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters*, Bern-Frankfurt 1987.

ROGUET (A. M.) éd., *La mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1951.

ROHDE (E.), *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris 1928.

ROSS (J. R.), *Two neglected Paladins of Charlemagne : Erich of Friuli and Gérold of Bavaria*, Speculum 20 (1945), pp. 212-235.

ROUCHE (M.), *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes*, Paris 1979.

RÜEGG (A.), *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voransetzungen der «Divina Commedia»*, Einsiedeln-Köln 1945.

RUGGIERO (M.), *Cipriano-Paolino di Nola-Uranio. Poesia e teologia della morte*, Rome 1984.

SAXER (V.), *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980.

SCHADE (O.), *Visio Tnugdali*, Halle 1869.

SCHIEFFER (T.), *Bonifatius und Chrodegang* dans PRINZ (F.) éd., *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, Darmstadt 1976, pp. 112-150.

—, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg i. Br. 1954.

SCHMID (K.), *Bemerkungen zur Anlage der Reichenauer Verbrüderungsbuches. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der «Visio Wettini»* dans *Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding*, Stuttgart 1977, pp. 24-41.

—, et WOLLASCH (J.) éd., *Memoria. Zum Zeugniswert der liturgischen Memoria im Mittelalter*, München 1984.

SCHMIDT (P. G.), *The Vision of Thurkill*, JWCI. 41 (1978), pp. 50-64.

SCHMITZ (G.), *Heriveus von Reims (900-922)*, Francia 6 (1978), pp. 59-106.

SERAFINO (X.) et LANTIERI (J. B.), *Réflexions sur la maladie et la mort* dans ETTORI (F.), *Images et réalités de la mort dans les sociétés méditerranéennas*, Bonifacio 1976, pp. 1-18.

SEYMOUR (St. John Drelincourt), *Irish Visions of the Other-World*, New York 1930.

—, *Studies in the Vision of Tundal*, PIA. 37, c. 4 (1926), pp. 87-106.

—, *The vision of Adamnan* dans *ibid.* 37, c. 15 (1927), pp. 304-312.

SHOAF (R. A.), *Raoul Glaber et la «Visio Anselli scholastici»*, CCM. 23 (1980), pp. 215-219.

—, *The «Visio Anselli scholastici». Exegesis and the Frustration of an «Aethiop»*, MittellateinJ. 17 (1982), pp. 46-50.

SICARD (D.), *La messe aux obsèques?*, Concilium 32 (1968), pp. 43-48.

—, *Le rituel des funérailles dans la tradition*, La Maison Dieu 101 (1970), pp. 33-38.

—, *Préparation à la mort et prière pour les agonisants* dans TRIACA (A. R.), *La maladie et la mort*, pp. 327-337.

—, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster 1978.

SIGAL (R. A.), *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris 1985.

SILVERSTEIN (T.), *Visio Sancti Pauli, The History of the Apocalypse in Latin together with nine Texts*, (*Studies and Documents éd. Lake*, 4), Londres 1935.

—, *The vision of Saint Paul : new Links and Patterns in the Western Tradition*, AHDLMA. 34 (1959), pp. 199-248.

—, *The Date of the «Apocalypse of Paul»*, MS. 24 (1962), pp. 335-348.
—, *Visiones et revelationes sancti Pauli*, Academia Nazionale dei Lincei, 371 (1974), pp. 3-16.
—, *Poeti e filosofi medievali*, Bari 1975.
—, *The Graz and Zürich Apocalypse of saint Paul* dans *Medieval Learning and Literature. Essays pres. to R. W. Hunt*, Oxford 1976, pp. 166-180.
SILVESTRE (H.), *Que nous apprend Rénier de Saint-Laurent sur Rupert de Deutz?*, Sacris Erudiri 25 (1982), pp. 49-97.
—, *Notice sommaire sur Rénier de Saint-Laurent*, MA. 71 (1965), pp. 5-16.
—, *Rénier de Saint-Laurent et la déclin des écoles liégeoises au XIIe siècle*, (*Annales du 33e Congrès de la Fédération archéologique et historique de Belgique, Tournai 1949*), tome II, Tournai 1951, pp. 112-123.
SIMON (M.) et BENOIT (A.), *Le Judaïsme et le Christianisme antiques*, Paris 1968.
SOT (M.), *Gesta episcoporum, Gesta abbatum* (*Typologie des sources du Moyen Age occidental* 37), Turnhout 1981.
—, *Un historien et son église. Flodoard de Reims*, Paris 1993.
SOUTHERN (R. W.), *L'Église et la société dans l'Occident médiéval*, Paris 1987.
SPANNEUT (M.), *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957.
SPILLING (H.), *Die Visio Tnugdali*, München 1975.
SPITZMULLER (M.), *Poésie latine chrétienne du Moyen Age*, Paris 1971.
STAUBACH (N.), *«Cultus divinus» und karolingische Reform*, FMSt. 18 (1984), pp. 547-581.
STEIDLE (B.), *Die kosmische Vision des Gottesmannes Benedikt : Beitrag zur Gregor der Grosse Dialog II, c. 35*, EA. 47(1971), pp. 187-192.
STENTON (F. M.), *Anglo-Saxon England*, Oxford 1987.
STUBER (K.), *Commendatio animae. Sterben im Mittelalter*, Berne-Franctort 1976.
STUIBER (A.), *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die früchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957.
SUTTO (C.) éd., *Le sentiment de la mort au Moyen-Age*, Montréal 1979.
TAEGE (B.), *Zum «Ferculum Salomonis» Hinkmar von Reims*, DAEM. 33, 1 (1977), pp. 153-167.
TATEO (F.), *La struttura dei Dialoghi di Gregorio Magno*, Vetera Christianorum 2 (1965), pp. 101-127.
TAVARD (G.), *Les anges*, Paris 1971.
TAYLOR (H. M.), *The architectural Interest of Aethelwulf's «De Abbatibus»*, Anglo Saxon England 3 (1974), pp. 163-173.
TENENTI (A.), *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Paris 1952.
—, *Sens de la mort et amour de la vie. Renaissance en Italie et en France*, Paris 1983.
TEYSSÈDRE (B.), *Le Diable et l'Enfer au temps de Jésus*, Paris 1985.
THOMAS (L. V.), *Anthropologie de la mort*, Paris 1975.
THOMSON (A. H.) éd., *Bede, his Life, Times and Writings*, Oxford 1966[2].
TOLOMIO (I.), *L'anima dell'uomo. Tratatti sull'anima dal V al IX secolo*, Milan 1979.
TORRACA (F.), *Nuovi studi danteschi*, Napoli 1921.

TOSI (M.) éd., *Atti del Convegno internazionale di studi colombaniani, Bobbio 1965*, Bobbio 1972.

TOUBERT (P.), *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens* dans *Il matrimonio nella società alto-medievale* (*Settimane di studi sull'alto medioevo*, 24, Spoleto 1976), Spolète 1977.

TRAUBE (L.), *Perrona Scottorum, ein Beitrag sur Überlieferungsgeschichte und zur Palaeographia des Mittelalters*, SBA PPH. (1900), pp. 469-538.

—, *Vorlesungen und Abhandlungen*, tome III, München 1920.

—, *O Roma nobilis*, SBA PPH. (1982).

TRIACA (A. M.) et PISTOIA (C. M.) éd., *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (*Conférences Saint-Serge*, Paris 1974), Rome 1975.

TURNER (V. et E.), *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford 1978.

VACANDARD (E.), *Les homélies attribuées à saint Éloi*, RQH. 64, 2 (1898), pp. 471-480.

VAUCHEZ (R.), *La spiritualité du Moyen-Age occidental*, Paris 1965.

VENDRYES (J.), *L'Enfer glacé*, RC. 46 (1929), pp. 134-142.

VERBEKE (G.), *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain 1945.

VERBEKE (W.), VERHELST (D.) et WELKENHUYSEN (A.) éd., *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (*Mediaevalia Lovaniensia* I, XV), Leuven 1988.

VERGNOLLES (E.), *L'église de Méobecq*, BSA France (1973), pp. 79-80.

VIANELLO (F.), *Gli Unruochingi e la famiglia di Beggo, conte di Parigi* dans BISIAM. n. 91 (1984), pp. 337-369.

VITTI (T.), *Le origini de la Divina Commedia* dans L'Alighieri 1 (1890), pp. 33-44.

VOGEL (C.), *L'environnement cultuel du défunt durant la période paléochrétienne* dans TRIACA (A. M.), *La maladie et la mort*, pp. 381-413.

—, *Les Libri paenitentiales* (*Typologie des sources du Moyen Age occidental*, 27), Turnhout 1978.

—, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1966.

—, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris 1969.

—, *Le pèlerinage pénitentiel* dans *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata*, Todi 1963, pp. 38-94.

—, et ELZE (R.) éd., *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 vol., Vatican 1963.

VOGÜÉ (A. de), *Un avatar du mythe de la caverne* dans *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel*, tome II, Silos 1977, pp. 19-24.

—, *De la crise aux résolutions, les Dialogues comme histoire d'une âme* dans DAGENS (C.) et FONTAINE (J.), *Grégoire le Grand*, pp. 305-314.

VOIGT (M.), *Beiträge zur Geschichte der Visionsliteratur im Mittelalter*, Leipzig 1924.

VOUAUX (L.), *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris 1913.

VOVELLE (M.), *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983.

VOVELLE (G. et M.), *Vision de la mort et de l'Au-delà en Provence d'après les autels des âmes du Purgatoire*, Paris 1970.

WAHL (O.), *Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio beati Esdrae*, Leiden 1977.

WALKER (G. S. M.), *Sancti Columbani opera*, Dublin 1957.

WARD (B.), *Miracles and History. A Reconsideration of the Miracle Stories used by Bede* dans BONNER (G.), *Famulus*, pp. 70-75.

WARD (H. L. D.), *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, vol. II, Londres 1883.

—, *The vision of Thurkill*, The Journal of the British Archeological Association 31 (1875), pp. 420-459.

WASSERSCHLEBEN (H.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851.

—, *Die irische Kannonensammlung*, Leipzig 1885².

WASZINK (J. H.), *Pompa diaboli* dans VC. 1 (1947), pp. 13-41.

WESTERMARCK (E.), *Midsummer Customs in Morocco*, Folklore 16 (1905), pp. 27-47.

WILMART (Dom A.), *La lettre-préface de la «Visio Anselli scolastici»* dans *Analecta Reginensia. Extraits de manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, Città-del-Vaticano 1933.

—, *Lettres de l'époque carolingienne*, RBén. 34 (1912), pp. 236-238.

—, *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme*, *ibid.* 43 (1931), pp. 207-223.

WILSDORF (Ch.), *L'évêque Haito reconstructeur de la cathédrale de Bâle*, BM. 133 (1975), pp. 175-181.

YOUNG (B.), *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, Archéologie médiévale 7 (1977), pp 5-81.

ZALESKI (C.), *Otherworld Journeys*, New York-Oxford 1987.

ZANDEN (van der), *Étude sur le Purgatoire de saint Patrice*, Amsterdam 1927.

ANNEXE

LA VISION DE SAINT FURSY

L'édition présentée ici a un caractère provisoire. En effet, elle ne repose que sur trois manuscrits[1] :

H = Londres, British Museum, Harley 5041, f° 79-98v. Manuscrit du VIIIe siècle écrit sans doute à Péronne, Nivelles ou Fosses[2].

Rh = Zürich, Bibliothèque cantonale 8, pp. 352-378 (partie du IXe siècle) écriture insulaire d'un scribe local nommé Tetharius, manuscrit originaire du monastère de Rheinau[3].

C = Rome, Bibliothèque Casanatense 641 (B IV, 18), f° 97-104, IXe siècle, écriture bénéventaine, originaire du Mont-Cassin[4].

Ces trois manuscrits permettent de remonter aux deux principales traditions issues de l'archétype. H et Rh ont d'abord en commun un modèle, direct ou indirect, dont le scribe employait presque systématiquement o pour u et e pour i. H a été très souvent corrigé par surcharge de ces confusions et Rh l'a été quasi complètement. H, le plus ancien, présente un texte beaucoup plus fautif et lacunaire que Rh, et deux longs passages sautés d'un folio chacun. Le texte de Rh est complet, mais comporte deux états. Le premier est représenté par la recension courante et le second, ajouté par corrections en marges ou entre les lignes, est l'œuvre d'un scribe ayant une écriture un peu plus grosse, mais d'un type semblable. Ces corrections se réfèrent à une tradition différente, proche du texte partiellement transcrit par Bède, mais non identique. Il ne semble pas qu'elles aient pu être faites uniquement à partir de la lecture du chapitre 19 du livre III de l'*Histoire Ecclésiastique*[5]. Ces deux recensions apparaissent surtout clairement dans le chapitre 8 de la *Vita*, dans la description des quatre feux (8/5-9/2). La recension courante

[1] Voir une analyse, incomplète, de la tradition manuscrite dans Grutzmacher, *Die Viten des heiligen Furseus* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XIX (1898), pp. 190-196. Listes de manuscrits dans l'édition de B. Krusch, MGH SRM IV, Hanovre 1902, pp. 429-431 et dans l'appendice du même tome rédigé par W. Levison, pp. 837-838.

[2] Voir *Catalogue of ancient manuscripts in the British Museum* II, p. 53 et tab. 31; E. A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores* II, n° 202 b (le date du VIIIe siècle); B. Bischoff, *Scriptoria e manoscritti mediatori di civiltà dal sesto secolo alla riforma di Carlo Magno*, dans *Settimane... di studi sull'alto Medioevo* XI, Spolète 1964, p. 496 et n. 83 (localise le manuscrit à Péronne, Fosses ou Nivelles).

[3] Voir L. C. Mohlberg, *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich* vol. 1 : *Mittelalterliche Handschriften*, Zürich 1952, pp. 194-196; W. Levison, *Conspectus codicum hagiographicorum*, MGH SRM VII, p. 690.

[4] Voir W. Levison, *Appendix* MGH SRM IV, p. 837.

[5] Bede, *Historia Ecclesiastica* éd. B. Colgrave, Oxford 1969, pp. 272-274.

donne ici un texte très lacunaire. Les mêmes lacunes se retrouvent à peu près dans H. Il faut recourir à C, cependant mutilé à cet endroit, pour reconstituer le texte de façon plausible. La recension écrite entre les lignes et dans les marges évoque, de son côté, le texte de Bède (Colgrave p. 272), sans lui être identique. Au IXe siècle on connaissait donc deux versions de ce passage se référant, l'une à la tradition connue de Bède, et l'autre à celle recueillie par H. Toutes les deux circulaient déjà au VIIIe siècle. Il faut cependant remarquer que le chapitre 16, que l'on peut également comparer au texte de Bède, ne présente, ni dans Rh ni dans H, de différences significatives.

Le manuscrit C, de son côté, se réfère à la même version que H et Rh non corrigé et ne contient aucune des variantes de ce dernier. Cependant il s'en éloigne en plusieurs endroits, sans que l'on puisse préférer son texte avec de bonnes raisons, sauf pour des détails. En outre, le codex ayant été abîmé dans sa partie inférieure, de nombreux passages sont illisibles.

Dans ces conditions, nous avons pris pour base de notre transcription le texte commun à H et Rh. Nous avons parfois préféré des corrections de Rh, ou parfois de C, quand elles s'imposaient, surtout pour des raisons grammaticales. Les sondages que nous avons effectués dans d'autres manuscrits ne nous ont pas permis de trouver des versions plus satisfaisantes[6].

Ce travail était achevé lorsque nous avons pris connaissance de l'édition récente de Maria Pia Ciccarese[7]. Nous l'aurions volontiers utilisée de préférence à la nôtre si un défaut majeur ne nous en avait empêché. En effet, elle ignore l'existence du manuscrit Rh, pourtant signalée depuis longtemps par Levison dans l'appendice du tome IV des MGH SRM[8] et dans son *Conspectus codicum* du tome VII du même ouvrage[9]. En outre, dans la mesure où, parmi les neuf manuscrits qu'elle utilise, elle tient compte de six versions des XIe-XIIe siècles, elle aurait dû aussi employer la version du *Codex Salmaticensis* éditée par Heist[10]. Son texte n'est en fait différent du nôtre que dans quelques passages.

Principales abréviations des notes :

ac	=	ante correctionem	edd	=	editores
pc	=	post correctionem	exp	=	expunxit
sl	=	supra linea	om	=	omisit
mg	=	in margine	praem	=	praemisit
add	=	addidit	transp	=	transposuit
del	=	deleuit			

[6] Voici les manuscrits que nous avons pu consulter : Paris, BN lat. 3788, 5568, 9741; Rouen 1381; Vatican : Ott. lat. 120, Reg. lat. 318, Vat. lat. 1201, 5732; *Codex Salmaticensis* : éd. W. W. Heist, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Bruxelles 1965, pp. 37-50.

[7] *Le visioni di S. Fursa*, Romanobarbarica, (1988) pp. 231-303.

[8] p. 837.

[9] p. 690.

[10] *Op. cit.* n. 6 *supra*.

VISIO SANCTI FURSEI

2. ...[1]Hac ex causa dum patriam parentesque uisitare properaret et inter illos sacri uerbi semina spiritalibus seminaret eloquiis, quadam dic, corporis egrotantis molestia corripitur ac deinde ad paternam, amicis suggerentibus, commigrauit domum. [2]Quo, illo super alterius manum innitente, perrexit ac haud longe a domo uespertinalem exorsus psalmodiam, oratione intentus, tenebris subito circumdatus restitit. [3]Nec enim pedes movere infirmatus ualebat, sed quasi iam mortuus ad proximam deportatus est casam. [4]Et cum se tenebrarum caligine circumdari uidisset, quattuor manus desuper ad se extensas conspexit tenentesque illum per brachia niueis subuolabant pennis. [5]Manus quippe sub pennis erant quae illum ex utraque parte sustinebant, et quasi per caliginem angelica cernebat corpora. [6]Altius uero perueniens, mirifico splendentes fulgore facies sanctorum cernebat angelorum uel, ut certius dicam, claritatem eximiae lucis ex ipsis angelicis intuebatur conspectibus, nec aliquid corporeum nisi luminis claritatem potuit uidere. [7]Tertium quoque angelum armatum scuto candido et fulgureo gladio, claritate precipuum, se precedere conspicit.

3. [1]Hi tres caelicolae splendentes pari fulgore, mire suauitatis dulcedine, alarum sonitu, carminum modulamine, conspectus pulchritudine, illi animae inferebant. [2]Canebant autem uno incipiente : ***Ibunt sancti de uirtute in uirtutem, uidebitur Deus deorum in Sion***(1). [3]Eratque in carmine eleuatio et ad finem positio. [4]Audiebat quoque aliud quasi ignotum canticum multorum milium angelorum, unde pauca uix poterat intelligere : *exierunt obuiam*

2. [1]-que *om.* Rh^{ac} *H* || spiritalia *H* spiritalia spiritalibus *C* || eloquio *H* || corpore *C* || correpitur H^{ac} || commonentibus *H* || migrauit *H* [2]quam ille *H* || manu intente *H* || ac : hac *H* || orationem H^{ac} orationi H^{pc} || intentis *H* || restetit H^{ac} [3]causam Rh^{ac} casa *C* [4]circumdare H^{ac} || uideret *H* || manos H^{ac} || niuiis Rh^{ac} *H* || subuolabat Rh^{ac} || pennis *om. H* [5]manos H^{ac} || manus - pennis *om. C* || sub H^{sl} || parte Rh^{sl} || sustenebant H^{ac} || angelica *om. H* || cernebant Rh^{ac} [6]splendente *H* || cernebat sanctorum *C* || ipses H^{ac} [6-7]potuit - claritate *om. H* [7]fulgoreo Rh^{ac} || precepuum H^{ac}.

3. [1]Hii *Rh* || caeli colore Rh^{ac} || resplendentes Rh^{pc} *C* || fulgorem *H* || dulcedinem Rh^{ac} *C* || sonitum *H* modolamine *Rh H* || pulchritudinem *H* || ille anime Rh^{ac} *H* illam animam Rh^{pc} || inferebat H^{ac} [2]de uertute in uertute H^{ac} de uirtute in uirtute H^{pc} [3]eleuato *H* [4]intellegere *H C* || qui exierunt Rh^{sl}

(1) Ps. 83/8.

Christo(2). [5]Facies uero omnium, in quantum intelligere potuit, angelorum pari similitudine uidebat, quamuis propter claritatem luminis mira certitudine distincti, nihil corporeae potuit uidere formae. [6]Tunc unus ex supernis agminibus armato praecedentique angelo iussit ad corpus uenerandum reducere uirum suamque secum deferre debere sollicitudinem. [7]Protinus ergo sancti oboedientes angeli, quo uenerant iter repedarunt. [8]Tunc primo uir sanctus se corpore exutum cognoscens, sanctis comitibus quo se deferebant inquirit; sanctusque angelus a dextris consistens dixit eum oportere proprium corpus suscipere, quoadusque debitam reportaret sollicitudinem. [9]Tuncque uir sanctus tedio separandi a societate angelica affectus, dixit se ab eis separari noluisse. [10]Angelus Domini sanctus respondit : *Ad te, completa praedicta sollicitudine, suscipiendum reuertemur.* [11]Cantabant quidem dimidium uersiculum : ***Videbitur Deus deorum in Sion***(3).

4. [1]Tunc qualiter anima in corpus intrauerit huius carminis suauitate laetificata intellegere non potuit. [2]Tuncque pullorum cantu, roseo colore uultu perfuso, in momento temporis angelicis cessantibus carminibus, audiuit uerba admirantium; ac paulatim uestimentis superpositis mouentibus denudauerunt faciem eius. [3]Tunc uir Dei circumadstantibus dixit : *Quid stupentes sonitus inquietos emittitis?* [4]At illi respondentes omnem rei referebant ei ordinem, qualiter uespertinali hora transiens usque ad gallorum cantus corpus exanime in medio seruassent. [5]At ille sedens angelicamque claritatem ac dulcedinem mente reuoluens, de quali sollicitudine admonitus fuisset pertractans, maestus erat quod non habebat ibidem sapientem hominem qui ea que uiderat clare exponere potuisset, ne reuertentibus angelis eum inuenissent imparatum. [6]Petiitque et accepit sacri corporis et sanguinis communionem uixitque infirmus ipso die et altero.

5. [1]Media uero nocte tertia feria, parentibus et cognatis multisque uicinis in-

[5]intellegere H^{ac} *C* || similitudinem *H* || distinti *Rh* distincto *C* || corporee Rh^{ac} *C* corpore *H* || formae *om. H* [6]precedente *sine* que *H* || uirum *om. Rh* || deferre : reducere Rh^{ac} || debere *om. H* [7]itinere H^{pc} [8]primum *H* || corpore se *C* || inquiret H^{ac} || angelos Rh^{ac} || corpos H^{ac} || deportaret *C* [9]-que *om. H* || tuncque : tum *C* || hac uir Rh^{ac} || afectus H^{ac} || separare H^{ac} [10]sancto *Rh* || reuertamur Rh^{ac} [11]cantabuntque *Rh* cantabantque *C* || dimedium Rh^{ac} medio uersiculo *H* uersiculi *C*.

4. [1]qualiter : pariter *C* [2]uultum perfusus *H* || ammirantium *C* || paulatim : palatium *H* || uestimenta superposita Rh^{pc} uestimentum superpositis *H* [3]circumastantibus *C* || emttis Rh^{ac} [4]ad illi *H* || ei *del. Rh* || ordinem referebant *C* || uespertinale Rh^{ac} H^{ac} || ora *H* || cantos H^{ac} [5]Ad ille *H* || de Rh^{sl} || quale Rh^{ac} || amonitus Rh^{ac} ammonitus *C* || sed maestus *C* || qui ea que : quia que Rh^{ac} || reuertibus *Rh* reuertentes H^{ac} reuertentes angeli *C* || eum *om. H* || imparatum : paratum Rh^{ac} [6]petitque *Rh* petiuitque *C* || commonionem *Rh* H^{ac} || Finit prima uisio incipit secunda *post* altero *C*.

5. [1]nocte Rh^{sl} || tertiae feriae *C* || tertia feria, parentibus : III uiri apparentibus H || uecinis H^{ac}.

(2) Réminiscence de I Thess. 4/17 : *simul rapiemur... obuiam Christo in aëra.*
(3) *Supra* n. 1.

lustrem uirum uisitantibus, tenebris irruentibus, pedes eius frigore ingrauati duruerunt, manibusque in oratione extensis, laetus excepit mortem. [2]Recordabatur enim iocundissimae uisionis quam per eadem signa uiderat ante, decidensque in lectum quasi somno grauatus, audiuit horribiles magnae multitudinis uoces clamantium atque illum exire conpellentium. [3]Apertisque oculis, nullum nisi tres supradictos sanctos uidit angelos, duos utroque latere positos, tertium uero armatum ad suum stetisse caput. [4]Mirumque in modum humanis conspectibus ac uocibus priuatos angelos uidit ac illorum cantica cum omni suauitatis dulcedine audiebat.

6. [1]Tunc angelus Domini, qui a dextris eius erat, consolans eum dixit : *Noli timere, defensionem habes.* [2]Leuantibusque eum angelis, nihil tecti aut domus aspiciens, ululatus et clamores daemoniorum per medium eorum transiens audiuit, unum ex illis dicentem : *Antecedamus et ante faciem illius bella commoueamus.* [3]Tunc uidit nigram nubem a sinistra parte crispantem ante faciem illius bellicam aciem constituentem. [4]Corpora autem daemoniorum, in quantum animae illius apparere poterant, plena deformitate et nigredine, collo extento, macie squalentia ac omni horrore plena, capite in similitudinem caccabi intumescente. [5]Quando uero uolabant uel quando pugnabant, nullam corporis formam nisi horribilem et uolaticam umbram uidere poterat. [6]Sed quis prudentium lectorum ignorat haec etiam de inmundis spiritibus ad terrorem uidentis animae fieri? [7]Et facies eorum numquam potuit uidere propter tenebrarum horrorem, sicut nec sanctorum angelorum propter nimiam claritatem. [8]Bellantia uero daemonia igneas sagittas iactabant contra illos, sed angelico scuto omnia tela nequissima extinguebantur. [9]Cadebant uero aduersarii ante conspectum pugnantis angeli, qui quasi ratiocinando dixit : *Nolite tardare iter nostrum quia hic homo non est particeps perditionis uestrae;* [10]contradicente aduersario ac blasphemante iniustum esse Deo hominem peccatoribus consentientem nihil damnationis habere, cum scriptum sit : ***Non solum qui faciunt sed etiam qui consentiunt facienti-***

|| uerum H^{ac} || inruentibus Rh^{ac} insuentibus *H* || durauerunt Rh^{ac} || orationem H [2]recordatus *H* || quam : quae *C* || antea *C* || decedensque H^{ac} C^{ac} || orribiles Rh^{ac} || multitudines H^{ac} || conpellantium Rh^{ac} [3]supradictus sanctus *H* || utraque Rh^{ac} et *ante* utroque H^{sl} || latere Rh^{sl} || capud Rh^{ac} caput referebat *C* [4]hominis *H* || priuatos Rh^{ac} : praeditos Rh^{pcmg} prefatus sanctus *H* priuatos sanctos *C* || ac eorum *H* || cum omnium *H* || suauitate et dulcedine *C*.

6. [1]ad dextris Rh^{ac} || angelis eum *Rh* [2]ait domus H^{ac} || domi *C* || hululatus *H* nisi ululatus *C* || medio *H* unum : uno Rh^{ac} || antecedamus eum *C* || et Rh^{sl} [3]negram *H* || ante - constituentem *om. C* [4]apparere : appare *H* || nigretudine Rh^{ac} et nigredine *om. H* || extensa *H* || macies Rh^{ac} || squalentia : sallantia Rh^{ac} squallantia Rh^{pc} || omne H^{ac} || similitudine caccaui *C* || ita intumescente *C* [5]uel quando pugnabant *om. H* || nullum Rh^{ac} || umbram nisi *H* [6]Sed - ignorat *om. C* || de immundis *C* || fieri uidebantur *C* [7]eorum *om. C* || uidentes H^{ac} || pottuit H^{ac} || horrorem : errorem Rh^{ac} || horrorem tenebrarum *C* [8]Bellicantes Rh^{ac} *C* || daemones *C* || tela *om. H* [9]conspectum : constum H^{ac} || pugnates Rh^{ac} || ratio cinnando *Rh* rationando H^{ac} || dixerunt *H* dicebant *C* || Noli Rh^{ac} || Incipiunt septem pugnae contra animam illius *post* uestrae *C* [10]Contradicente : per contra Rh^{ac} Contradicentes H^{pc} || aduersarii H^{pc} || blasphemantes *H* || peccatori *H* homini peccatori consentiente *C* || dampnationis Rh^{ac} || cum scriptum : conscriptum Rh^{ac} || faciunt malum *C*

bus digni sunt morte(4). [11]Pugnante uero angelo, existimabat uir sanctus clamorem pugnae et uociferantium daemoniorum in omni terra audiri.

7. [1]Cumque uictus Satanas sicut contritus coluber caput releuasset uenenosum, dixit : *Otiosos sermones saepe protulit nec deberet eum inlaesum uita perfrui beata.* [2]Sanctus angelus dixit : *Nisi principalia protuleris crimina, propter minima non peribit.* [3]Accusator antiquus dixit : ***Si non remiseritis hominibus peccata eorum, nec pater uester celestis dimittet uobis peccata uestra***(5). [4]Sanctus angelus respondit : *Ubi se uindicauuit uel cui iniuriam fecit?* [5]Diabolus dixit : *Non est scriptum si non uindicetis, sed* ***si non remiseritis de cordibus uestri***(6). [6]Sanctus angelus excusans dixit : *Indulgentiam in corde habuit, sed consuetudine humana continuit.* [7]Diabolus respondit : *Sicut accepit malum ex consuetudine, ita accipiet uindictam a superno iudice*(7). [8]Dixit angelus Domini : *Iudicemur ante Dominum.* Victus inimicus uiperea restaurat uenena, dicens : [9]*Si iustus est Deus, hic homo non intrabit in regnum caelorum; scriptum est enim :* ***Nisi conuersi fueritis et efficiamini sicut paruuli, non intrabitis in regnum caelorum***(8). [10]*Hoc uerbum minime impleuit.* Sanctus angelus dixit : *Iudicemur ante Dominum.* [11]Proeliante sancto angelo contriti sunt aduersarii.

8. [1]Tunc sanctus angelus qui a dextris eius erat dixit : *Respice mundum.* [2]Tunc uir sanctus respexit et uidit uallem tenebrosam sub se in imo positam. [3]Et uidit quattuor ignes in aere, aliquibus spatiis a se distantes. [4]Dixitque rursum sanctus angelus : *Qui sunt hi ignes?* Vir Domini se nescire respondit. [5]Cui sanctus angelus dixit : *Hi sunt quattuor ignes qui mundum succendunt.* [6]*Postquam in baptismo omnia peccata dimissa sunt per confessionem et abrenuntiationem diabolo et operibus eius et pompis, mentientes ea quae promise-*

[11]pugnantes H^{ac} pugnantis... angelis H^{pc} || exestimabat Rh^{ac} || in omnem terram *H* || audire Rh^{ac} H^{ac}.

7. [1]Ratio *praem. ante* Cumque *Rh* || colober Rh^{ac} || uenosum Rh^{ac} || Ociosos *Rh* || sepae Rh^{ac} || debere *Rh C* deberi *H* || illaesum *C* [2]propter illa Rh^{acsl} [3]Scriptum est *post* dixit *add. C* || dimittat Rh^{ac} || delecta uestra H^{ac} : delicta H^{pc} [4]arcangelus Rh^{ac} : archangelus Rh^{pc} angelos H^{ac}: angelus H^{pc} *C* [6-7]Sanctus angelus excusans... iudice *transpono cum Ciccarese post* de cordibus uestris : *post* minime impleuit *Rh H C* [6]angelos H^{ac} || excusans eum *C* || indulgentiam : innocentiam *H* || consuetudinem humanam *H* [7]accipiat *H C* [8]Ratio *praem. ante* Victus *Rh* [9]intrat *C* || paruoli *H* || in regno *H* [10]inplebit *H* [11]praeliante *H*.

8. [1]ad dextris *Rh* [2]positum Rh^{ac} [3]ignes ibidem *C* || haere Rh^{ac} || aliquibus spatiis Rh^{ac} : non multo ab inuicem spatio Rh^{pc} || specie *H* || distantibus *Rh H* [4]sanctus *om. H* angelus sanctus *C* [5]quatuor *Rh* [6]Postquam : Primus quae *C* || pabtismo *Rh* || dimisa Rh^{ac} || diabulo *Rh H*

---

(4) Rom. 1/32.
(5) Mc. 11/26.
(6) Mtt. 18/35.
(7) Peut être réminiscence de Sag. 14/16.
(8) Mtt. 18/3.

runt accendunt ignem mendacii. [7]*Alter uero ignis cupiditatis est*(9) *qui de mendatio incenditur promissionis et saeculo abrenuntiationis; tertius uero ignis dissensionis est qui de cupiditate nascitur; quartus uero ignis est immisericordiae, qui et ipse de dissensione oritur et inde sunt impietas, fraus, per quae infirmi sine mensuratione spoliantur, contentiones, inuidiae et his similia.* [8]*Unusquisque ignis accendit alium quia per augmenta malorum peccata ex culpis crescunt.* [9]Ignes uero crescentes in maius effectus est unus, et illi adpropinquabat. [10]Timensque ignem minacem sancto angelo secum loquenti ait : *Ignis mihi adpropinquat.* [11]Cui respondit angelus : *Ouod non accendisti, non ardebit in te. Licet enim terribilis est et grandis iste ignis, tamen secundum merita operum singulos examinat, quia uniuscuiusque cupiditas in isto igne ardebit.* [12]*Sicut enim corpus ardet per inlicitam uoluptatem, ita et anima ardebit per debitam poenam.* [13]Tunc uidit sanctum angelum praecedentem ignis flammam diuidere in duos muros utroque latere. [14]Et duo sancti angeli utroque latere ab igne defendebant eum.

9. [1]Vidit quoque daemonia inmunda per ignem uolantia bellum horribile in medio ignis construentia, et dixit unus ex illis : [2]***Seruus qui scit uoluntatem domini sui et non facit digna, plagis uapulabit multis***(10). [3]Sanctus ange-

|| accedunt Rh^{ac} || mendatii Rh^{ac} [7]ignes Rh^{ac} || Rh *addidit sl et in mg post* cupiditatis est = cum mundi diuitias amore caelesti praeponuntur; tertius uero ignis dissensionis est cum animas proximorum etiam in superuacuis rebus offendere non formidant; quartus uero impietatis est cum infirmiores sine miseratione spoliare et eis fraudem facere pro nihilo ducunt. Unusquisque… || *post* mendatio = secunde Rh^{ac} secundo Rh^{pc} || et saeculo seculum *H* || discensionis Rh^{ac} || qui : quia Rh^{ac} *H* || quartus - inde sunt *om. Rh* (*sed cf. additionem supra*) *H* || mensuratione : miseratione *H* || expòliantur *C* [8]Unusquisque : quisque *H* || ignes Rh^{ac} || ignem aliorumque peccata per *C* || alium *Rh* H^{sl} || augmentum *H* [9]Ignibus… crescentibus Rh^{pc} ignes H^{ac} ignis… crescens H^{pc} || in magis *H* || ille H^{ac} || appropinquabat *C* [10]loquente Rh^{ac} conloquentem H^{ac} conloquenti H^{pc} || appropinquat *C* [11]grandis est iste Rh^{ac} *H* terribilis et grandis sit ignis *C* || secundum : ob C^{sl} || sic singulos *C* || quia : quod *C* [12]enim Rh^{sl} || enim corpus *om. C* || uoluntatem ita etiam *H* illicitam uoluntatem *C* || anima *om. H* || pœnam debitam *Rh* [13]ignes Rh^{ac} H^{ac} ignem flammamque *C* || ad utraque latere *C* [14]Et duo - latere Rh^{mg} *om. H* in utroque latere *C* || defendebat *H*.

9. [1]Postea uidit Rh^{ac} || per igne *H* per ignem *om. C* || bellumque *C* || Construentes Rh^{ac} [2]seruos H^{ac} || digna plagis *om. H* || uapolauit H^{ac} uapulauit H^{pc} || multum *H* [3]Sanctus angelus - altissimus *transp. post* erupit dicens (9/8) *H* ||

(9) Le passage relatif à la description des deuxième, troisième et quatrième feux n'est cohérent ni dans Rh ni dans H et, à cet endroit, C est mutilé. La version présentée ici (pratiquement identique à celle de M. P. Ciccarese) a été obtenue en combinant les données des trois manuscrits. Il est probable, cependant, que C devait donner un texte proche de cette version, si l'on en juge d'après les reliquats lisibles. La version ajoutée en marge et entre les lignes dans Rh est proche de celle de Bede (Colgrave p. 272) et aussi de celle du manuscrit Sessorianus 40, utilisé par M. P. Ciccarese (p. 286, note du chap. 8, ligne 9).

(10) Lc 12/47.

lus respondit : *Quid enim iste de uoluntate Domini sui non adimpleuit?* [4]Satanas respondit : *Scriptum est :* ***Dona iniquorum reprobat Altissimus***[11]. [5]*Iste uero iniquorum recepit munera.* [6]Sanctus angelus respondit : *Credidit enim quod unusquisque eorum egisset paenitentiam.* [7]Diabolus dixit : *Ante debuit probare paenitentiae perseuerantiam et sic fructum suscipere.* ***Munera*** *enim* ***excaecant oculos sapientium et peruertunt uerba iustorum***[12]. [8]Sanctus angelus respondit : *Iudicemur ante Dominum.* Fallax diabolus succumbens in blasphemias contra Auctorem erupit dicens : [9]*Usque nunc aestimauimus esse Deum ueracem.* Sanctus angelus respondit : *Quid enim aliud est?* [10]Procacissimus daemon dixit : *Quia omne delictum quod non purgatur super terram in caelo esse uindicandum promisit, Esaia propheta clamante :* [11]***Quod si uolueritis et audieritis me, bona terrae comedetis. Quod si nolueritis et me ad iracundiam prouocaueritis, gladius deuorabit uos***[13]. [12]*Hic homo non purgauit delicta sua in terram nec uindictam hic recipit. Ubi est ergo iustitia Dei?* [13]Sanctus angelus increpans eos dixit : *Nolite blasphemare, dum nescitis occulta Dei iudicia.* [14]Diabolus respondit : *Quid enim hic occultum?* Sanctus angelus dixit : *Quamdiu speratur paenitentia, comitatur hominem diuina misericordia.* [15]Satanas respondit : *Sed nullus tamen hic locus paenitentiae.* [16]Sanctus angelus respondit : *Profunditatem mysteriorum Dei ignoratis. Fortasse etenim erit.* [17]Diabolus respondit : *Discedamus ergo, dum iudicandi ratio non est.* [18]Alius uero satellitum dixit : *Adhuc restat illi angusta porta per quam nisi pauci non intrant. Ibi illum superare possumus :* ***diliges proximum tuum sicut teipsum***[14]. [19]Sanctus angelus respondit : *Vir iste in proximos suos operatus est bona.* [20]Aduersarius respondit : *Non sufficit bona operari, nisi etiam sicut semetipsum dilexerit.* [21]Sanctus angelus respondit : *Fructus dilectionis est bona operari, quia* ***Deus reddet unicuique se-***

uoluntatem *H* [4]et duo - latere *transp. ante* Satanas H^{ac} (*cf. supra* 8/14) || Dona iniquorum - iste uero Rh^{mg} || iniquorum : impiorum *C* [5]iste uero - munera *om. H* || uero *om. C* || et munera *C* [6]penitentiam Rh^{ac} : pœnitentiam Rh^{pc} [7]penitentiae Rh^{ac} : pœnitentiae Rh^{pc} || recipere *H* [8]diabolus *H* || actorem Rh^{ac} [9]esse *om. H* || aestimauimus Deum esse seruans nobis iustitiam *C* [10]Procatissimus Rh^{ac} || delicto H^{ac} || caelum *H* || esse *om. H* || uindicandum : indicandum *H* || Esaias *C* [11]commidetis *H* || prouocaueritis ad iracundiam *H* || uorabit *C* [12]non purgauit delicta super terram Rh^{mg} porgauit delecta H^{ac} || in : super *Rh* || terram H^{pc} terra *C* || nec uindictam - Dei *om. H* /// dictam assumit *C* recepit Rh^{ac} [13]plasphemare Rh^{ac} blasphemarae *H* || iudicii Rh^{ac} [14]respondit : dixit *C* || quamdiu enim *C* || penitentia Rh^{ac} : pœnitentia Rh^{pc} || comititur Rh^{ac} || homini *H* [15]tamen : nunc *C* || pœnitentiae *Rh* paenitentiae est *C* [16]Sanctus Rh^{sl} *om. H* angelus sanctus *C* || mysteriorum : misericordiarum Rh^{pc} || etenim : enim *C* [17]diabulus *H* || non *om. C* [18]non *om. Rh* H^{sl} || uel ibi *C* || possimus *C* || diligis *Rh H* [19]Sanctus *om. H* [20]suffecit *H* || operare Rh^{ac} *H* || semedipsum *C* [21]operare Rh^{ac} H^{ac}

(11) Eccli. 34/19.
(12) Deut. 16/19.
(13) Is. 1/19-20.
(14) Mtt. 22/39.

cundum opera sua(15). [22]Inprobus daemon dixit : *Sed quia uerbum Dei diligendo non impleuit, damnandus erit.* Pugnante uero turba nefanda, sancti angeli uictores fuerunt.

10. [1]Victus inimicus more suo in blasphemiam erupit, dicens : [2]*Si Deus iniquus non est et si mendacium et uerbi illius transgressio ei displicet, uir iste poenarum expers non erit.* [3]*Promisit enim saeculo abrenuntiare et e contrario istud saeculum dilexit, contra Apostoli praeceptum dicentis :* [4]***Nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt*** *et reliqua*(16). [5]*Virum ergo hunc nec propriae sponsionis sermo nec apostoli prohibuit sententia.* [6]Sanctus angelus respondit : *Non sibi soli ea quae sunt saeculi, sed omnibus indigentibus dispensanda dilexit.* [7]Nefandissimus diabolus dixit : *Quicumque diligatur contra preceptum diuinum, est et contra sponsionem christianitatis in baptismo.* [8]Victis aduersariis angelis uincentibus, rursum diabolus ad callidas conuertitur accusationes, dicens : [9]*Scriptum est :* ***Nisi adnuntiaueris iniquo iniquitatem suam, sanguinem eius requiram de manu tua***(17). [10]*Hic non adnuntiauit digne peccantibus paenitentiam.* [11]Sanctus angelus respondit : *De hoc enim tempore scriptum est :* ***Prudens in tempore illo tacebit, quia tempus pessimum est***(18). [12]*Quando enim auditores despiciunt uerbum, lingua etiam doctoris loqui praepeditur, dum uidet quod audita praedicatio despiciatur.* [13]Accusator antiquus respondit : *Ille tamen usque ad passionem adnuntiare debuit, nec consentire nec tacere.* [14]In omni uero contradictione daemonum praeualida nimis extitit pugna, donec iudice Domino triumphantibus angelis, contritis deuictisque aduersariis, immensa claritate uir sanctus circumfusus est sanctorumque angelorum choris concinentibus : [15]*Nullus labor*

[22]dixit : ait *C* || Sed *om. H* || damnandum Rh^{ac} || uero *om. Rh.*

10. [1]Respondit uictus Rh^{ac} || inimicus : diabolus *Rh* || blasphemas *H* || erumpit *Rh* [2]iniqus *Rh* || si *om. H* || mendatio Rh^{ac} [3]Promisit : precepit H^{pc} || saeculo : saeculum H^{ac} || abrenuntiari H^{pc} || et e Rh^{mg} *om. H* || et *om. C* || istud Rh^{pc} saeculum iste *C* saeculum : eum *H* || apostolicum *H* || dicentes Rh^{ac} [4]in mundum *H* [5]uirum : uerum *Rh* uir iste H^{ac} : uirum istum H^{pc} || ergo *om. H* || spossionis *Rh* [6]saeculi sunt *C* || sed omnibus - alis immensa (11/3) *om. H* (*folium deest*) || indigentibus : ingredientibus *C* [7]Nefandissimus dixit Rh^{mg} diabolus *om. Rh* || Quicumque : quocumque modo *C* [8]angelicis *Rh* || Respondit rursum Rh^{ac} || conuertitur : se conuertit *C* || accusationes Rh^{ac} [9]annunciaueris *C* || de manu tua requiram *C* [10]annuntiauit *C* || paenitentiam peccantibus *C* [11]in tempore illo : in tempus usque *C* dispiciunt *Rh* [12]praepeditur : praecipitur Rh^{acsl} impeditur *C* despiciatur *Rh C* [13]antiqus *Rh* || respondit : dixit *C* || illi *Rh* || debent *Rh* || debuit *post* tacere *C* [14]finiuit pugna. Respondit *ante* donec Rh^{ac} || eius angelis *Rh* || diuictis *Rh* || concinantibus Rh^{ac} [15]Nullus labor durus uidere, nullum tempus longum quo gloria aeternitatis adquiritur *del. Rh* (*correxi cum Ciccarese*) nullus ei *C* uidetur *C* quo : quod *C* ||

---

(15) Mtt. 16/27 et Rom. 2/6.
(16) I Jea. 2/15.
(17) Ez. 3/18.
(18) Am. 5/13.

durus uideri debet, nullum longum tempus quo gloria aeternitatis acquiritur, laetitia simul et dulcedine complebatur.

11. [1]Tunc sursum aspiciens uidit immensa agmina eximia claritate fulgentia angelorum ac praecedentium sanctorum hominum aduolantes quasi alis immensa coruscatione circumfusis, circumdantes eum omnemque formidinem ignis ac daemoniorum terrores procul abicientes. [2]Conspicit duos uenerabiles uiros illius prouinciae, in qua uir Domini Furseus haec uidens quasi obisse credebatur, praesules cunctorum memoria usque ad nostra tempora celebratos; propius ad se accedentes ac familiariter propria dicentes nomina, qui Beoanus et Meldanus uocabantur, loqui cum eo coeperunt. [3]Tunc aspiciebat magnam caeli serenitatem et duos angelos proximam caeli iocunditatem repetentes quasi per ostium intrantes, et erumpentem circa illos magnitudinem claritatis, et quasi per quatuor choros cantantium multitudines angelorum ac dicentium : ***Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth***(19). [4]Tunc anima illius ad dulcedinem superni modulaminis ac sonitum ineffabilis laetitiae ultra caelum sonantis intendens, circumfulsit. [5]Et circumdederunt eum angelorum agmina, stantes etiam et a dextris eius angeli. [6]Ac uerba sensus incolumis diuisus indiuise audiebat, et uidebat(20). [7]Tunc sanctus angelus stans a dextris eius dixit : *Scis ubi agitur haec letitia et gaudium?* [8]Illo respondente se nescire, sanctus angelus respondit : *Apud supernum conuentum unde et nos sumus.* [9]Tunc mens omnem laborem tribulationis obliuiscens immensa complebatur laetitia, quia superna audiens carmina clarius et modulatius resonare pro se solo decantari computabat. [10]Admiransque ait : *Magnum est gaudium haec auscultare carmina.* [11]Cui dixit an-

laetitiam... dulcedinem *C* || Finiuntur septem pugnae contra animam Fursei *post* complebatur *C*.

11. [1]praecedentium : predentium *Rh* prudentium *C* || sanctorumque Rh^{ac} || qui aduolantes *C* || alas *Rh* || et immensa *C* || coruscationes Rh^{ac} curuscationem *H* || circumfusos Rh^{pc} circumfusi *C* || circumdantesque *C* || -que *om. C* || ignes Rh^{ac} igne *H* || terrores daemoniorum *C* || abiecerunt *C* [2]conspecit *H* conspicit autem *C* || prouidentiae Rh^{ac} : prouintiae Rh^{pc} || Fursius *H* || abise credatur Rh^{ac} habis credibatur *H* || uidens fuit qui credebantur quasi praesules *C* || nostram Rh^{ac} || celebrati *C* || propius : propitius Rh^{ac} || ad se *om. C* || propriae Rh^{ac} *H* || Medanus *C* || inceperunt Rh^{ac} *H* ceperunt Rh^{pc} [3]aspiciebat *post* serenitatem *C* || per *om. H* || hostium *Rh* || et *om. C* || erumpentes Rh^{ac} rumpentes *H* erumpente *C* || magnitudine *C* || claritates *H* || canticum Rh^{ac} || multitudinem *H* [4]ad *om. Rh* || modolaminis Rh^{ac} *H* || sonantes *H* || circumfusu Rh^{ac} circumfusis Rh^{pc} circumfusit *H* [5]et circumdederunt eum *om. Rh H* || etiam *ante* angelorum *Rh* etiam et *Rh* et stantes *C* etiam *om. C* || ad *Rh H* [6]Ac *om. Rh H* || sensus *om. C* || incolomis *Rh H* || indiuisi *H* || Et tunc uidebat sanctos angelos *H* [7]ad dextris *H* || hoc laetia *H* [8]ille respondens nescire *H* || apud superno *H* [9]mens illius *C* || tribulationes Rh^{ac} || inmensa complebatus *H* || quia : qui Rh^{ac} qua *H* || modolatius *Rh H* || solum *H* || decantare Rh^{ac} *H* cantari deputabat *C* conpotabat *H* [10]ammirans *C* || gaudium est *C* || haec : hoc Rh^{ac} || absculture *H*

(19) Is. 6/3.

(20) Les deux phrases qui précèdent sont peu claires et laissent soupçonner l'existence d'erreurs ou de lacunes dans la tradition textuelle.

gelus Domni : *Hoc auditu nos pro ministerio dispensationis humanae saepe priuamur, et quod nos adnuntiando laboramus, daemonia humana corrumpendo corda dissipant.* [12] Rursumque angelus Domini beato uiro ad carmina caelestia audienda intento locutus est : *In hoc caelesti regno nulla umquam tristitia nisi de hominum perditione fieri potest.*

12. [1]Tum praedictos sacerdotes cum ingenti claritate a secreto caeli procedere, angelica forma radiantes, ad se uenire conspicit; ac sibi ad saeculum redire praecipiunt. [2]At ille tacens, ad huius nuntii tristitiam stupefactus, in momento reuersus, sanctis angelis eum reducentibus, praefati uiri uenerabiles spatium poscunt cum eo loquendi, et dicunt. [3]*Quid times? Unius diei iter est quo laboraturus es. Praedicans ergo omnibus adnuntia quia in proximo est uindicta.* [4]Beato Furseo interrogante de mundi fine, aiunt finem creaturae iam tunc non esse quamuis in proximo sit, sed famis et mortalitatis plagis humanum genus esse uexandum; quod etiam signo solis radios suos anno praeterito abscondentis, in modum lunae iugiter splendentis, significatum est. [5]Duo uero genera sunt famis, unum in habundantia sapientiae intellegendi uerbum Domini et non implendi, aliud uero tenacia mentis in habundantia diuitiarum; sed de una radice amaritudinis generantur. [6]Sicut enim auarus non impletur pecunia, quia auaritiae amaritudo non sentit dulcedinem de praeceptis bonis inhiando ad ea quae inlicita sunt, sic etiam sermonis Domini dulcedinem malitiae amaritudine occupatae et detentae non sentiunt animae. [7]Mortalitas uero propter Dei patientiam modicum quidem detenta est, sed quicumque haec signa uidit uel monita sanctae Scripturae despicit, si non egerit paenitentiam, mors illius proxima est.

13. [1]Et quamuis omnibus diuina monita contemnentibus superni iudicis ira iam immineat, maxime tamen super doctores aecclesiae et principes furor illius iratus est : [2]quia pereunt animae fidelium per huius mundi inlecebrosa uitia, per suggestionem militantis Diaboli, per neglegentiam doctorum, per mala exempla prauorum principum. [3]Doctores namque Prophetarum libros considerantes intellegant et quale sit hoc tempus cognoscant. [4]Viri namque de medio operis sunt qui per omnipotentis Dei misericordiam ac largitatis

[11]audito Rh^{ac} || pro misterio *H* || dispendationes Rh^{ac} || humanie *Rh* humanae *om. C* || priuamur : praepetimur *H* || adnuntiando Rh^{ac} : admonendo aliquando Rh^{pc} || dissipentur Rh^{ac} [12]uiro : uero *H* || caelestia Rh^{mg} loquutus Rh^{ac} locutus est dicens *C* || caeleste regnum *H* || unquam *Rh*.

12. [1]predicti *Rh* || ingente *H* || angelicaque *C* || furma *H* || radientes *Rh* || conspecit *H* [2]at : ad *H* || nuntie Rh^{ac} || et huius nuntii tristitia *H* || reuersus est *C* || agelis Rh^{ac} || uiri *om. Rh* uenerabiles *om. H* uenerabiles sacerdotes *C* [3]quo : qui *H* quod *C* || adnuntia : connuntia *C* || in proximo : proxima *C* [4]interroganti *Rh* || iam : eam *H* iam *om. C* || uexandus *H* || abscondentes H^{ac} || in modum : immo *C* || splendens Rh^{ac} H^{ac} splendente *C* [5]uero *om. H* || genere *Rh* || abundantia Rh^{pc} habundantia : diminutione *C* || uerbum Domini : uerborum Dei *C* || tenatia Rh^{ac} || abundantia *C* || sed de una - nonnulli qui (13-17) *om. H* (*folium deest*) || amaritudines Rh^{ac} || generantur *om. C* [6]inpletur *Rh* || auaritiae *om. C* || dulcetudinem Rh^{pc} || inhiando : inchoanda *Rh* || illicita *C* || sermones Rh^{ac} || detentae : dementes *Rh* || Mortalitas : Immortalitas *C* || detenta : denta Rh^{ac} || illius : illi *C*.

13. [1]contempnentibus Rh^{ac} || minet *Rh* et Rh^{sl} || iratus *om. C* [2]quia per quatuor res Rh^{sl} || pereunt : perierunt *C* || incelebrosa *Rh* illecebrosa *C* || doctorem Rh^{ac} [3]profetarum Rh^{ac} || qualis Rh^{ac} || hoc *om. C* || cognoscant : agnoscant *C* [4]sunt *om. C* || per : pro *C* || misericordia *C* || ac : alii *C* ||

gratiam sunt adepti, sed carnis incontinentia sunt lubrici. [5]Alii uero corpore quidem sunt casti, sed auaritiae aestibus sunt cupidi; alii quoque gratiam habent lenitatis, sed rancore animi sunt pusillanimes, alii autem non recordando iniurias suas cito ignoscunt, sed minus caute cor custodiendo citiusque irascendo, rixas prouocant. [6]Quod ergo Deus singulis largiendo donauit, in hoc illi quasi proprio labore adquirentes gloriantur; ea uero quae impugnantes eos deuincerunt, corde uigili et bonorum operum instantia uincere omittunt. [7]Sunt quoque nonnulli qui spiritualibus uitiis impugnantur et, his omissis, corpus in abstinentia affligunt, [8]verbi gratia nocturnas illusiones uel leuia quaeque crimina grauia existimantes; superbiam uero quae angelos de supernis deiecit pro nihilo computantes, uel auaritiam, quae primum hominem de paradisi expulit amœnitate, non execrantur, nec inuidiam per quam parricida Kain fratrem suum Abel interfecit; [9]falsum quoque testimonium per quod Saluator damnatus est aut blasphemiam non execrantes, non considerant quales uel quantae uindictae super eos qui talia egerunt inpositae fuerunt. [10]Multi enim a cibis quos Deus ad percipiendum cum gratiarum actione creauit abstinentes, haec nefanda quasi licita sumunt, hoc est superbiam, auaritiam, inuidiam, falsum testimonium, blasphemiam per quam detrahendo quasi carnes proximi cum sanguine illius comedunt; et quae leuiora sunt in Dei iudicio, grauius iudicant, grauia uero leuiora putant.

14. [1]Omnis ergo doctor singulis uitiis congrua debet obponere medicamenta. [2]Nam qui haec uitia leuiora esse a gula et fornicatione existimat, animarum inimicus potius quam doctor iudicandus est. [3]Curatio ergo superbiae increpatio coram omnibus humiliatioque crebra in luto et cinere; auaritiae uero medicamentum est largitatis dispensatio in uniuersos; inuidia uero per beneuolentiam et benignitatem medicinatur; [4]falsum autem testimonium humiliter confiteri ei in quem falsa congessit uerba et ab eo indulgentiam supplicare conuenit; blasphemiae quoque malum medicamento simili sanatur : per humilitatem subiectionis et linguae ab omni inutili locutione refrenatio-

sunt idonei Rh^{pc} [5]autem : hoc *C* || cognoscunt Rh^{ac} [6]quod : quicquid *C* quid Rh^{ac} || Deus donauit Rh^{ac} donat *C* || adquerentes Rh^{ac} acquirentes *C* || eos *om. C* || obmittunt Rh^{ac} [7]spirilibus *Rh* || et Rh^{mg} *om. H C* || obmissis Rh^{ac} || adfligunt Rh^{ac} *H* [8]nocturnis || inlusiones Rh^{ac} *H* || crimena Rh^{ac} || grauia *C et edd.* || superbia *H* superniam *C* || supernis sedibus *C* || nihilum *H* || paradiso Rh^{ac} || aminitate *Rh* || execrant *C* || inuidia *H* || Cain *H C* || Habel Rh^{sl} || interficit *H* [9]quod : quo *H* || execrant *C* || quantas Rh^{ac} *H* || uel : et *C* || uindictas *Rh H* || inposita *Rh* [10]cibis *om. Rh* a cibis *C* || quos : quo Rh^{ac} *H* que Rh^{pc} || licita : inlicita *Rh* : letitias *H* || sumant *H* || hoc est : haec sunt *C* || superuiam *C* || blasphemiam : phasmiam *H* || per quam : pro qua *C* || detrahendo : detractandum *H* || carnis *H* || sanguinem *H* || comeduntur Rh^{ac} || iuditio Rh^{ac} iudicium *H* || grauia : grauiora *H*.

14. [1]congraua *Rh* || obponere : opponere Rh^{ac} ponere *C* [2]fornicationem *H* || potius *om. H* [3]superuiae *C* || increpatio est *C* || et humiliatio *C* || crebra in luto et cinere *om. C* loto Rh^{ac} || in uniuerso Rh^{ac} inuidia uero Rh^{pcsl} inuidia uero *om. H C* || beniuolentia et benignitatis *H* benignitates Rh^{ac} benignitatis *C* [4]testimonium Rh^{ac} || humiliter *bis Rh* || confitere *Rh* confiteri et *H C* || in quam Rh^{ac} || coniessit *H* || indulgentia *H* || supplecari *H* || per blasphemiam *H* || simile *H* || sanantur *Rh H* || humilitates subiectione *H* || inutile *H* || loqutione Rh^{ac} || refrenatio *H*

nem atque orationis instantiam. [5]Contraria enim uitia contrariis uirtutibus sanantur. Nec satis est corpus adfligere, si animus a malitia et nequitia non curatur. [6]Principes ergo et doctores ecclesiae Christi animas fidelium ad paenitentiae lamentum post culpas prouocent, et eas spiritali pastu doctrinae ac sacri corporis et sanguinis participatione solidas reddant. [7]Nolentes excommunicent, ne reatum damnationis de neglectis sustineant, ulmum pro uite et alnum pro oliua plantantes, dum plus terrenum et infructuosum laborem diligunt quam caritatem quae omnium et radix et culmen esse dinoscitur bonorum operum. [8]Contra doctores iratus est Dominus, eo quod diuinos libros neglegentes curas huius mundi cum omni dilectione agunt : [9]si enim legentes, prophetarum dicta intellegerent; nec is qui a mortuis resurgit, plus timoris atque conpunctionis audientibus inferre potuit. [10]Sed nemo est qui prohibeat aut qui propellat. Rex enim et sacerdos, unusquisque secundum hoc quod scriptum est, quod sibi rectum uidetur hoc facit. [11]Causa uero et radix omnium malorum est superbia. [12]Populus enim contra regentem se erigitur : clerus contra sacerdotem, monachus contra abbatem, filii contra parentes, iuuenes contra seniores superbiendo diuersa sentiunt. [13]Sed sicut unusquisque eorum subiectus praelato sibi non didicit oboedientiam humilitatis exhibere, sic iusto Dei iudicio agitur ut illi ceteris praelato nullus humiliter subdatur; et quod ab illo superbiente alius iniuste sustinuit, ille ab alio per districti iudicis iustitiam dolens sufferat. [14]Malum ergo superbiae, quod supernam angelorum curiam destruendo corruperat, praesens quoque saeculum inordinate peruertendo destruit.

15. [1]Conuersus quoque ad beatum Furseum prefatus sacerdos Beoanus, qui haec diligenter perorabat, ait : *Vitam tuam creaturis Dei utendo serua; omne quod malum est abnegando respue.* [2]*Esto sicut fidelis dispensator, nihil sibi praeter uictum et uestimentum uindicans, sicque in auferendo lucro sicut in augendo temperatus.* [3]*Qui enim sic libenter ablatum sicut datum susceperit,* ***os mutorum aperire poterit***(21). [4]*Nihil mendicans, nulli negans : Deo odibile*

[5]affligere *H C* || animos Rh^{ac} || curantur Rh^{ac} [6]doctores : sacerdotes *C* || animas : anissimis *H* || penitentiae Rh^{ac} pœnitentiae Rh^{pc} || lamentum : medicamentum *H* lamenta *C* || culpio *C* || spiritalis *C* || pasto *H* [7]dampnationis Rh^{ac} || susteniant *H* || almum *H* || plantes Rh^{ac} || quae : qui *H* || et *om. C post* omnium || culminis *H* || esse *om. H* [8]doctoris *H* || est *om. Rh H* || eo *om. H* || negligentes *H* || cum omni : communi *Rh* || dilectatione *H* || agunt : tegunt Rh^{ac} : exercent *H* [9]Si : Sic Rh^{ac} *C* || is : his *Rh H* || resurgerent *H* || inferri *H* [10]aut qui : atque *H* [11]est malorum *Rh* || superuia *C* [12]eregitur *Rh* se erigitur *C* || clericus Rh^{ac} cleros *H* || monachi *Rh* || iuuenis *H* || subiendo Rh^{ac} superbiendum *H* superuiendo *C* [13]unusquisque : unus *H* || subiunctus *Rh* || prelatos *H* || dedicit Rh^{ac} *H* || obandientia Rh^{ac} ob audienda formam Rh^{pc} || sic iusto : siustum *H* agitur *trans. post* nullus *H* || superbienti *H* superniente *C* || sustenuit Rh^{ac} *H* || rursum ille *C* || sufferret : sufferet *Rh* [14]superuiae *C* || supernam *om. C* || chorum Rh^{ac} || distruendo Rh^{pc} *H* || corrumpat *H* || praesentem Rh^{ac} *H* || prouertendo Rh^{ac} || distruet *Rh* distruit *H*.

15. [1]Fursium *H* || Boanus *Rh* || creatori Deo *Rh* creatoris *H* [2]nihil : nil *C* || uendicans *Rh* || deferendo Rh^{pc} || temperatus : sis temperator *C* [3]donum sicut Rh^{ac} *H* damnum sicut Rh^{pc} || susceperet Rh^{ac} susciperit *H* [4]nulla *C* || negas Rh^{ac} || Deo namque *C* || odibilis *H* ||

---

(21) Réminiscence de Prov. 10/21.

est aliena competere et propria retinere. [5]*Pauperi enim et uinctis conuenit petere; habentibus autem indigentibus dispensare.* [6]*Elemosynae uero nullo rogante dispensandae sunt pauperibus.* [7]*Bona quoque in omnes homines operanda sunt, maxime in domesticos fidei. Iniquorum uero dona in pauperes et omni solatio destitutos inpertienda sunt.* [8]*Nulla ergo discordia in ecclesia Dei sit, sed qui in plebe sunt apostolico ordine, doctrinae sanctae insistant.* [9]*Qui uero in monasteriis degunt, cum silentio operantes suum panem manducent.* [10]*Sunt uero nonnulli qui a doctrinae officio se excusant et propter curas saeculi in publico prosiliunt. Bonum igitur quod agunt in occulto ponentes, lucem boni exempli proximis abscondunt.* [11]*Saeculi uero causas seu contentiones in publico agentes, mortiferae cupiditatis uenenum publice eorum cordibus infundunt.* [12]*Te ergo ipsum nec semper remotum nec semper in publico decernas. Sed quando te remotum esse uolueris, omni custodia serua teipsum, omnia diuina obseruando precepta.* [13]*Et quando in publicum processeris, ad animarum salutem, non ad huius mundi inhianda lucra animum intentum adhibueris.* [14]*Sed et si quis tibi prima hora diei dona contulerit et ante uesperum paenituerit, sicut libens suscepisti ita hilaris ei restitue.* [15]*Nullam quoque patrimonii custodiam nullamque curis huius saeculi intenti cordis diligentiam adhibeas, sed omnibus aduersantibus uel contrariis puri pectoris indulgentia, bona pro malis rependens, pro inimicis summo supplica Deo.* [16]*Qui enim pacati cordis lenitatem contrariis et sibi resistentibus inlaesam seruauerit, omnium ferarum et bestiarum ferocitatem in mansuetudinem conuertit.* [17]*Nullum enim boni operis sacrificium sic Deo acceptabile probatur, quam patientissimi cordis contra omnes iniurias lenitatis mansuetudo, per quam omnia aduersa ac damna quasi lucra et prospera spe futurae remunerationis laetus in Domino suscipiat.* [18]*Duo enim humanae animae inimici esse probantur, diabolus et*

est *post* aliena *add. H* || competere : petere *C* || retinere : retenere *H* [5]uictis *Rh*^{ac} || indigentibus : indiginis *H* indigenis *C* || indigentibus tribuere *post* dispensare *add. C* [6]Elimosyna *Rh* || dispensanda *Rh* || sunt : sicut *Rh* [7]domesticis *H* || pauperis *H* || solacio *C* || distitutos *Rh H* || inpertienda : inpercipienda *H* || Dona uero sanctorum pauperibus spiritu uel uitiis correctis perfrui tribuentur in necessatibus *post* inpertienda *add. C* [8]Dei *om. H* || in plebe sunt : impleberunt *H* || apostolicum *H* || sanctae *om. C* || insistunt *Rh* [9]monasterio *H* || cum : com *Rh*^{ac} || panem *om. H* || maducent *H* [10]offitio *H* || puplico *C* || exemplo *H* [11]seu : secum *H* || in populo *Rh* puplico *C* || ueninum *H* || puplice *C* || condibus *bis Rh*^{ac} || infundant *H* [12]semotum *H* || nec : et *H* || in puplico discernas *H* puplico *C* || terre motum *Rh*^{ac} || te *om. H* remotus *H* [13]in pupleco *H* || salute *H* || inhiando : incubanda *H* || adhibebis *Rh*^{pc} [14]contullerit *Rh* || penituerit *Rh*^{ac} || liber *H* || helaris *H* || restituae *Rh*^{ac} *H* [15]patrimonia *Rh*^{ac} patrimonii *Rh*^{pc} nulla ...patrimonia et *H* patrimoniis *C* || nullisque curis *H* -que *om. C* || intendi *Rh*^{ac} intende *H* ex intentione *C* || sed se de *Rh*^{ac} || et tibi resistentibus *post* contrariis *add. C* || indulgentiam praebe *C* || rependente *Rh*^{ac} repende *Rh*^{pc} || summo *Rh*^{sl} summopere *C* [16]pacati : pati *H* || et *om. H* || contrariis et sibi resistentibus : aduersantibus sibi *C* || laesam *Rh*^{ac} illaesam *C* || seruauerit mente *C* || ferotitarum *Rh*^{ac} ||mansuetudine *Rh* || conuertit : conuenerit *Rh*^{ac} conuertere poterit *C* [17]nullus *H* || probatur : probatus est *C* || quam : quomodo *C* ||per qua *Rh* mansuetudinem tenere pro qua *C* || omnia diuersa *Rh*^{ac} || ac : hac *Rh*^{ac} : uel *C* || dampna *Rh*^{ac} || aestimantur speque *C* [18]inimici esse probantur : qui se probantur inimici *H* || id est *post* probantur *add. C* ||

mundus; et unusquisque eorum mutuo uicissim alterius dilectionem insinuat, ut per hoc quod anima mundi huius inlecebris substernitur, ab aduersario uincente possessa teneatur. [19]*Vade ergo, terre huius Hiberniae principibus uerbum Dei adnuntians, ut relicta iniquitate per paenitentiam ad salutem perueniant animarum.* [20]*Tum deinde excellentioribus sanctae ecclesiae sacerdotibus haec ipsa adnuntia quod* ***omnipotens Deus zelotes est***(22)*, si plus amant saeculum quam ipsum. Neglectis enim animarum utilitatibus, lucris huius saeculi deseruiunt et ad mortem seram praedicant paenitentiam, et tunc eorum dona suscipientes ignem de illorum tormentis perferunt.*

16. [1]His dictis supernum illud angelorum caelo receptum est agmen. Beato quoque Furseo cum tribus angelis solis ad terram reuersuro, maximus adpropinquabat ignis. [2]Sed angelus Domini, sicut ante, medium diuidens findebat ignem...(23) uirumque unum ex igne prosilientem, daemonibus illum proicientibus super humerum eius, maxillam maxillae eius impressit. [3]Cognoscebatque uirum quod ei uestimentum proprium moriens perdonauit; humerumque eius ac maxillam incendens, ab angelo sancto in ignem unde exiit proiectus est. [4]Angelo qui a sinistris uolabat inter beatum uirum et ignem stante, dexter illum angelus in flammas proiecit. [5]Tunc diabolus antiquas repetens fallacias, dixit : *Nolite repellere quem ante suscepistis et sicut eius bona accepistis, sic de poenis eius participes esse debetis.* [6]Angelus Domini respondit : *Non propter auaritiam, sed propter animam illius liberandam suscepit.* Cessauitque ignis. [7]Tunc dixit angelus Domini : *Quod incendisti hoc arsit in te. Si enim huius uiri in peccatis suis mortui uestimenta non suscepisses, nec poenae illius in corpore tuo arderent.* [8]*Praedica ergo omnibus*

mutuam *C* || uitiis sim Rh^{ac} || animo *Rh* || incelebris *Rh* illecebris *C* || susternitur Rh^{ac} subternitur Rh^{pc} [19]et terre Rh^{sl} || Hiberniae huius *H* Hiuerniae *C* || adnuntia Rh^{pc} annuntia *C* || penitentiam Rh^{ac} pœnitentiam Rh^{pc} [20]annuntia *C* || negligentes *H* || huius *om. C* || et ad mortem Rh^{sl} || uel tardam *post* seram *add. C* || pœnitentiam *Rh* || suscipiatis *H*.

16. [1]His dictis *om. H* His ergo dictis *C* || in supernum *Rh* || solis *om. C* || a terra reuersorum *H* || adpropinquabant Rh^{ac} adpropinquauit *H* appropinquabat *C* || ignes Rh^{ac} [2]mediam *Rh* media *C* || umerum *C* || maxillam maxilli *H* maxillae *om. C* || eius : eis *H* : ipsius *C* || inpressit *Rh H* [3]uir sanctus illum *post* cognoscebatque *add. C* || uirum : uerum *H* || qui Rh^{pc} *C* || quod *H* || ei *om. H* || perdonauerat *C* || umerumque *C* -que *om. H* || indecens Rh^{ac} || in Rh^{sl} [4]ab angelo *Rh* ab angelo uero *C* || uolabat : ambulabat *H* || uirum : uerum *H* || igne *H* || stantem as dexterum illius *C* dexterae Rh^{ac} *H* dexter Rh^{pc} || angelos *H* || flamma *H* || illum proiecit *C* [5]diabulus *H* || antiqua Rh^{pc} || reppetens *Rh* repetens : serpens *H* || fallacies Rh^{ac} fallacia Rh^{pc} || suscipistis *H* || et sicut - accepistis *om. Rh H* || particeps *H* [6]auaritia *H* || suscipid *H* || cum his dictis *post* suscepit *C* || -que *om. H* [7]Tunc conuersus ad beatum uirum *C* || peccati sui *H* || uestimentum *C* || suscipissis *H* || arderint *H*

(22) Ex. 34/14.
(23) Il y a sans doute ici une lacune dans le texte.

quod paenitentia agenda est et a sacerdote suscipienda usque ad extremam horam, sed tamen nihil substantiae eius suscipiendum, nec corpus eius in sancto sepeliendum est loco. [9]*Viuo tamen praedicatur acrius, quatenus cor illius amaritudo conpunctionis tangat : tangens quandoque purget.* [10]*Omnibus pristinis renuntians iniquitatibus, elemosinas ubertim pauperibus distribuat. Nihil tamen exinde a sacerdote ei praedicante suscipiatur, sed iuxta sepulchrum eius bona illius pauperibus diuidantur, ne in aliquo iniquitatis illius participes sint.*

17. [1]His atque aliis exhortationis sermonibus instructus, super tectum ecclesiae inter sanctos constitit angelos; suumque corpus considerans nec parietes domus nec turbam lugentium nec ipsa corporis indumenta uidere potuit. [2]Iubeturque ab angelo proprium cognoscere et resumere corpus. [3]Tunc ille, quasi ignotum cadaver timens, noluit se ibidem adpropinquare. [4]Cui respondit angelus : *Noli timere,* inquit, *hoc suscipere corpus, quod sine ulla repugnatione infirmitatis uel uitiorum repugnantium quamuis inualidum habere potes.* [5]*Concupiscentias enim inlicitas in hac tribulatione superasti, ut uetera contra te non praeualeant.* [6]Tunc uidit pectore illius corpus aperiri. [7]Dixit ei angelus : *Reuiuescens corpus tuum aqua fontis superfundatur et nullum dolorem nisi tantum concremationis sentire poteris.* [8]*Benefaciens omnem gressum tuum usque in finem uidebimus, et sic te laetum bene operantem suscipiemus.* [9]Exurgens autem uir sanctus quasi ex profunda mortis quiete, conspiciens multitudinem parentum uel uicinorum siue etiam clericorum, ingemiscens magnitudinem humanae stultitiae, arduum et difficile transitum, admirans magnitudinem quoque remunerationis peruenientibus ad beatas sedes, singula per ordinem adnuntiabat. [10]Atque superfusus aqua, incendium inter scapulas illius, quod de iniquo sumpsit uiro, et in facie eius apparuit. Mirumque in modum quod anima sola sustinuit in carne demonstrabatur.

[8]penitentia *Rh* || est *om. H* || addextremam *Rh* in extremam *H* || tamen : tunc *C* || illi suscipiendum Rh^{pc} || eius *post* corpus *om. H* || sepeliendus Rh^{ac} sepeliendum in loco sancto *C* [9]tamen : tunc *C* || praedicetur Rh^{pc} *C* || acrius : reus *H* || amaritudinem *H* || tangens quandoque purget : quando purgans *H* [10]omnibusque *Rh* omnibus *om. C* || elemosina *H* || ubertim *om. H* [11]tamen : tunc *C* || ei : et *H* || suscipiatur : accipiatur *H* || sepulcrum *C* || participis *H* particeps sit *C*.

17. [1]exhortationibus Rh^{ac} exhortationum Rh^{pc} sanctis exhortationibus *H* sanctae exhortationis *C* || instructus : instre H^{ac} instru H^{pc} || constitit angelos : constet et angelum *H* || -que : qui *H* || turba *Rh H* || iubere potuit Rh^{ac} [2]proprio cognusci *H* || recognoscere *C* [3]quasi Rh^{mg} || nolens *H* || appropinquare Rh^{pc} *C* [4]cui ille *H* || inquid Rh^{ac} || quod : quem Rh^{ac} quam *H* || repugnatione : impugnatione *C* || potest *H* [5]cum concupiscentias Rh^{ac} || illicitas *C* || uetera Rh^{ac} : ultra Rh^{pc} || praeualeant : ualeant *H* [6]sub pectore *C* || aperire Rh^{ac} *H* [7]fontes superfundatis *H* || dolore *H* [8]beneficiens *H* beatum faciens *C* || te *om. H* || laetum et beatum *C* || operantes Rh^{ac} operante *H* || *post* suscipiemus *add.* Uisio *Rh* Finit uisio *H* Finit secunda uisio Incipit uitam illius annualis *C* [9]Primo hic exurgens *C* || profundum Rh^{ac} *H* profunde Rh^{pc} || conspicientem *H* || uitinorum Rh^{ac} || ingemescens *C* || arduumque *C* || deficilem Rh^{pc} *C* || transitumque et *H* || ammirans quoque magnitudinem remunerationis *C* || annuntiabat *C* [10]superfusas *H* || uiro : ultro *H* || sustenuit in carne *bis H* || demonstrabatur : monstrabatur.

INDEX DES NOMS DE LIEUX

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

LISTE DES TABLEAUX

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE